Revue

de

l'Université d'Ottawa

Ottawa . University .

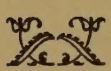
Revue

de

l'Université d'Ottawa

1957

vingt-septième année



ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
RUO

L'Université d'Ottawa
Canada

46735

v.27
1957

"Un ouvrier de la pensée"

Le père Georges Simard, o.m.i.

Le 2 novembre dernier décédait à Ottawa le père Georges Simard, o.m.i. Depuis quelques années déjà, l'âge et la maladie avaient peu à peu ralenti son intense activité de professeur, de conférencier et d'écrivain, et c'est dans la pénombre du soir que le méritant religieux se préparait au grand départ. Sa course achevée, il est entré sereinement dans l'éternel repos, laissant après lui, avec le précieux héritage de sa doctrine large et féconde, le souvenir et l'exemple inspirateur d'une vie de religieux et de prêtre consacrée, cinquante ans durant, au service de l'Église dans l'apostolat du rayonnement de la vérité.

« Un ouvrier de la pensée », comme on l'a justement appelé [1], on peut dire de lui qu'il avait une vocation d'universitaire. Cette vocation, il eut tôt fait de la reconnaître quand l'obéissance religieuse l'attacha à l'Université d'Ottawa; et la noblesse, pressentie dès l'abord, de l'œuvre universitaire, c'est l'enseignement de l'histoire de l'Église qui finit par la lui révéler dans toute sa grandeur : « Ô les universités, devait-il s'écrier un jour, sont-elles assez sacrées ! Nos temples, nous les vénérons parce qu'ils gardent l'invisible et adorable présence du Verbe incarné. Nos universités, où se change l'être en vérité, cette vérité dont les peuples ont plus besoin que de pain et de charbon, ne sont-elles pas aussi des sanctuaires augustes ? Comme il importerait de les entourer d'une zone de silence, et d'estime, et d'amour [2] ! » Toute la vie du père Simard tient dans la fidélité à son idéal [3] : une de ces fidélités convaincues et inébranlables qui font les grands hommes et les grandes réalisations.

1 Mgr L.-A. Pâquet, *Préface,* dans G. Simard, o.m.i., *Les Universités catholiques,* Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1939, p. 9.

2 *Ibid.,* p. 66-67.

3 « Que de fois encore, au cours de mon enseignement de l'histoire de l'Eglise où deux fois l'an au moins je rencontrais les établissements universitaires, n'ai-je pas eu à m'occuper d'une maison que je savais appelée à gravir les mêmes sommets. Tout le secret de mes modestes conférences, de mes écrits rapides et de mes leçons de dix-huit ans est là, à la croisée de cet amour et de ce devoir » (*ibid.,* p. 15-16).

En pieux hommage à la mémoire de ce maître, dont d'autres, nous l'espérons, raconteront la vie et les œuvres et peindront l'imposante figure, nous voudrions tenter de retracer ici les grandes lignes de sa synthèse doctrinale, qui mérite bien, c'est notre ferme conviction, de passer à la postérité.

I. — ÉLABORATION

Cette pensée s'est élaborée peu à peu, à la faveur de l'enseignement que le père Simard dispensait dans les chaires de l'Université, surtout dans celle d'histoire de l'Église [4], comme aussi, bien souvent, à l'occasion des problèmes d'actualité. Aussi bien, beaucoup de ses conférences ou de ses écrits portent-ils la marque du temps et des circonstances qui les ont vu naître; bon nombre, également, respirent l'atmosphère de la controverse, car le bon Père s'engageait volontiers dans la polémique, dans laquelle, d'ailleurs, il évoluait avec une grâce et une sérénité des plus remarquables [5].

Ses travaux n'en sont pas, pour autant, une simple littérature d'occasion, que la marche des événements aurait, par la suite, rendue désuète. C'est en théologien que le père Simard se penchait sur les problèmes contemporains, pour les éclairer par le recours aux principes profonds et immuables. Et comme il possédait à un rare degré, par surcroît, l'esprit de synthèse, ses travaux sur les sujets les plus variés ont fini par constituer tout un ensemble doctrinal, ensemble qu'il a magistralement repris et ordonné dans son œuvre la plus importante, *Pour l'Éducation dans un Canada souverain.*

[4] « Professeur à l'université d'Ottawa, il s'intéressa d'abord à son université dont il essaya de saisir l'esprit et de maintenir l'idéal. Ses études et son enseignement de l'histoire ecclésiastique l'ont aidé à pénétrer le sens véritable des universités catholiques en général et de celle d'Ottawa en particulier. Appelé plus tard à donner des cours spécialisés à la Faculté de Théologie, il s'est adonné intensément à l'étude de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, qui faisait depuis longtemps l'objet de son admiration et, plus particulièrement, à la compréhension de la question des empires et des Etats » (Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Esprit de synthèse et d'orientation vitale,* dans *Le Droit,* Ottawa, 27 novembre 1956, p. 7).

[5] « Cet intellectuel de rare calibre se remarquait au premier chef par la sérénité, la profondeur et la fraîcheur de ses idées... Pour assurer d'une façon décisive le rayonnement de ce foyer de haut savoir [l'Université d'Ottawa], il a dû polémiquer, prononcer des conférences solennelles, donner des causeries intimes, discuter en petit comité. Toujours, il se montrait beau joueur, prêt aux échanges de vues, serein devant la contradiction, plein de déférence pour l'autorité de ses adversaires. La description que Newman nous a laissée d'un gentilhomme des lettres pouvait s'appliquer à ce distingué professeur » (Jean-Marc POLIQUIN, *Un grand seigneur de la pensée,* dans *Le Droit,* Ottawa, 27 novembre 1956, p. 7).

A la source de cette pensée, on trouvera surtout, avec les directives pontificales, deux grands *Maîtres chrétiens de nos pensées et de nos vies*, saint Thomas d'Aquin et saint Augustin. Mais un document plus modeste et moins connu y a joué, lui aussi, un rôle trop important pour qu'il soit permis de l'ignorer ici : c'est un plan d'études rédigé en 1874, après vingt ans d'expérience, d'enseignement et d'observation, par le véritable créateur de l'Université d'Ottawa, le père Henri Tabaret, o.m.i., un « éducateur hors ligne [6] », d'esprit « supérieur et très positif [7] ».

Ce plan avait soulevé au pays de vives oppositions, mais il n'en avait pas moins valu à son auteur les éloges et les encouragements de Léon XIII, avec le titre de docteur en théologie conféré par l'auguste pontife lui-même. A l'étude de ce plan, le père Simard comprit vite que le père Tabaret n'avait pas seulement fondé une maison d'enseignement, mais une « école » au plein sens du mot, c'est-à-dire un ensemble de doctrines particulières. Ces doctrines, il les fit siennes avec conviction : non par esprit de clocher, mais parce qu'il crut sincèrement y découvrir une admirable adaptation de l'éducation aux exigences de notre siècle et de notre pays.

Car le père Tabaret, en éducateur averti, ne s'était pas contenté de principes généraux et peu compromettants; il avait tiré de ses principes des applications concrètes, dont plusieurs, très audacieuses pour l'époque, venaient en conflit avec des manières de voir déjà consacrées par une tradition séculaire. Ces idées, reprises et propagées par le père Simard, ne pouvaient que susciter des réactions et des polémiques. Faut-il le regretter ? Le père Simard a cité quelque part le mot de Jean Bruhnes : « Pour qu'un État soit durable, il faut que sa gestation soit longue et difficile [8] »; n'en peut-on dire autant des doctrines ? Sans les controverses multiples, et parfois acerbes, autour du système outaouais d'éducation secondaire ou supérieure, aurions-nous aujourd'hui ces études profondes, précises, nuancées, d'un grand éducateur de chez nous ?

Mais qu'y avait-il donc dans ces règlements du père Tabaret, « discutés au pays et bénis au Vatican ? A qui les lit attentivement —

6 G. Simard, o.m.i., *Les Etats chrétiens et l'Eglise*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1942, p. 187.
7 *Ibid.*, p. 182.
8 Voir *Pour l'Education dans un Canada souverain*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1945, p. 167.

nos archives les conservent avec piété, — il apparaît tout de suite qu'ils contenaient trois points principaux : le thomisme, les sciences modernes et un essai de solution des problèmes concrets et brûlants que la rencontre des nationalités, des langues et des croyances fait naître au Canada central [9]. »

Et voilà les trois sujets auxquels s'arrêteront de préférence les discours et les écrits du père Simard. Trois problèmes d'importance majeure, et de maniement délicat : le problème du thomisme dans les sciences sacrées, celui de la part respective des sciences et des lettres dans la formation de l'intelligence, celui enfin du patriotisme canadien. Ces trois avenues l'introduiront dans trois vastes champs de pensée, et elles finiront par se rejoindre toutes trois plus haut, dans les principes larges et sereins d'une conception chrétienne de l'éducation.

II. — PROBLÈMES D'ORIENTATION GÉNÉRALE.

L'éducation !... Le père Simard s'en fait une idée très haute et très noble. Il n'y voit pas surtout l'avantage immédiat des individus, il y découvre, plus loin et plus profondément, à la lumière de l'histoire et surtout de la théologie augustinienne de l'histoire, le grand remède aux tragiques situations auxquelles s'est acculée notre pauvre humanité.

La cause de nos malheurs, elle réside, en définitive, dans le naturalisme exagéré des temps modernes, en réaction contre le théocentrisme trop exclusif du moyen âge. L'humanité ignore ou nie le problème des relations de la nature et de la grâce, de la foi et de la raison : « Et c'est cette négation, cette ignorance, desquelles provient le déséquilibre actuel, qui sont la vraie cause, la raison profonde d'un bouleversement dont nous sommes tous, croyants et autres, les victimes affolées [10]. »

La solution — et le père Simard en fait son idée maîtresse, — c'est l'« humanisme intégral », selon le mot de M. Maritain; c'est une conception de la vie humaine qui sache souder de nouveau ciel et terre, grâce et nature, foi et raison, dans un harmonieux équilibre, plus humain que le monde médiéval, et surtout plus chrétien que le monde moderne. Cette conception de la vie, c'est à l'éducation de la donner aux hommes :

9 G. Simard, o.m.i., *Les Universités catholiques*, p. 48-49.
10 *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 19.

« Le remède à nos maux réside d'abord en un redressement réel des esprits dévoyés ou égarés. Qu'est-ce que l'homme, cet animal chrétien ? Tout est dans la réponse à cette question immense. C'est pourquoi l'éducation de l'homme nous apparaît comme le plus urgent et le plus obligatoire des devoirs [11]. »

Cette fin donne à l'éducation sa noblesse et son importance; elle en dicte en même temps l'orientation. Comment éduquer ? Le père Simard souligne particulièrement trois éléments capitaux : viser à une formation personnelle, intégrale et ordonnée.

Éducation personnelle, d'abord : c'est-à-dire éducation qui fasse acquérir au sujet, non des manières d'agir plaquées de l'extérieur, mais des habitudes profondes, intérieures, vitales, une spontanéité constante dans l'action en vue de la fin ultime surnaturelle. Le sujet ne doit pas surtout apprendre à recevoir des autres, à dépendre des autres : il doit prendre conscience et contrôle de ses propres puissances, humaines ou divines, de savoir et d'agir, et s'entraîner à leur faire donner leur plein rendement pour la conquête de la vérité et pour la direction de la vie. Que l'éducateur n'oublie jamais son rôle purement instrumental : c'est l'élève lui-même qui doit se développer, se perfectionner, et du dedans. Le maître, selon la comparaison classique et toujours profondément vraie, « est à l'élève comme l'agriculteur à la plante. Celui-ci ne fait pas son arbre : il le cultive, il le travaille, il l'arrose, il l'émonde, il le protège contre les intempéries, contre le froid et contre le chaud. Mais c'est l'arbre cependant qui vit, grandit et se développe [12]. »

Le père Simard insiste sur cet aspect intérieur, personnel, de l'éducation. Qu'on veuille former l'intelligence ou la volonté, toujours il faudra partir des germes de science ou de vertu déjà déposés par la nature ou la grâce dans l'âme du disciple, pour stimuler et diriger leur croissance normale. « Dans les choses qui se font par la nature et par l'art, l'art agit de la même manière et par les mêmes moyens que la nature. Du connu à l'inconnu moyennant une dialectique rigoureuse, présidant à la fois au développement de l'esprit et de la volonté, tel est l'ordre auquel le maître est tenu de se soumettre s'il veut être profitable à son élève. Car enfin, dans l'enseignement comme dans l'invention, ou

11 *Ibid.*, p. 21.
12 *Ibid.*, p. 53.

dans l'aide morale comme dans l'élan propre, toujours il importe qu'il y ait vision et désir ou goût du disciple. Nécessité inéluctable à laquelle les éducateurs ne pensent peut-être pas toujours suffisamment [13]. »

Voilà donc un premier caractère de l'éducation : personnelle ou intérieure dans sa méthode. Que sera-t-elle dans son objet ? Intégrale et ordonnée. Intégrale en ce sens qu'elle doit viser à former tout l'homme, à exploiter toutes les richesses cognitives et affectives de l'« animal chrétien ». Il ne faut oublier ni la nature et la raison, ni la grâce et la foi; il ne faut négliger ni le sens de l'observation ou la rigueur des sciences exactes, ni la profondeur de la spéculation : « D'où la nécessité pour une éducation totale de ne s'enfermer ni dans le sensible, ni dans le quantitatif, ni dans l'idée pure, ni dans le surnaturel, mais bien d'embrasser l'être tout entier à la mesure de l'âge et des talents... Rien n'est de trop dans une éducation complète [14]. » Mais surtout, il ne faut pas se contenter, ou à peu près, de développer l'esprit et l'intelligence : il faut aussi faire large place, et tout au long de l'éducation, à la formation du cœur, de la volonté : « Car l'homme n'est pas seulement un animal raisonneur : il est aussi un animal affectif. Et c'est de l'orientation et du redressement de ses amours plus encore que de la formation et du dressage de son esprit que dépendent son bonheur et le sort de la civilisation [15]. »

Éducation intégrale, donc; mais aussi, éducation ordonnée. Non seulement parce que ce travail de développement comportera des degrés, selon l'âge et les dispositions de l'élève : « Éducation primaire, secondaire et supérieure, voilà pour l'esprit; éducation ordinaire ou héroïque, voilà pour le cœur, selon que la vertu... reste à son stage moyen ou s'élève sur les auteurs de la sainteté [16]. » Mais surtout parce que l'éducation doit respecter la hiérarchie des valeurs naturelles et surnaturelles, et donner à chaque élément, à chaque puissance, la place véritable qui lui revient dans le tout harmonieux.

Dans cette hiérarchie, c'est l'amour, et l'amour surnaturel de charité, qui doit primer; et c'est en fonction de la charité que s'étageront les divers degrés des connaissances et des affections humaines : « Au

[13] *Ibid.*, p. 50.
[14] *Ibid.*, p. 56.
[15] *Ibid.*, p. 61.
[16] *Ibid.*, p. 36-37.

bas, les sciences, puis la philosophie, puis la théologie, puis l'ascétique et la mystique. Le sommet, qui est ici fin, doit servir de clef de voûte à tout l'édifice. En sorte que la tendance mystique ou l'élan vers la divine charité, je le répète, soit l'esprit et la forme de toutes nos connaissances, à l'instar d'une âme vivifiant un corps [17]. » Pas de connaissance qui ne s'oriente vers la charité : voilà encore l'un des premiers principes du père Simard dans sa synthèse de l'éducation chrétienne, et un principe où se révèle l'influence de l'Aigle d'Hippone.

Une éducation ainsi intégrale et harmonieusement ordonnée exige une théologie capable d'entreprendre « la synthèse que tant d'esprits désirent, cette synthèse où l'on trouverait non plus le théocentrisme trop exclusif, non plus l'humanisme anthropocentrique, mais l'humanisme théocentrique, le véritable humanisme intégral [18] ». Or, cette théologie existe, et le père Simard l'a trouvée déjà traditionnelle à l'Université d'Ottawa; et c'est le thomisme.

Thomiste, le père Simard le sera sans réserve, et par conviction personnelle aussi bien que par tradition de famille : « Depuis trop d'années, écrira-t-il, je fréquente l'Angélique Docteur pour ne pas avoir appris à le considérer et à l'aimer [19]. » Saint Thomas, pour lui, c'est le génial esprit qui a réussi à réunir dans un ensemble harmonieux la foi mystique d'Augustin et la raison pénétrante d'Aristote, pour nous donner de notre monde une vue intégrale où grâce et nature aient chacune leur compte; c'est « l'amplificateur puissant placé par la Providence sur les hauteurs du moyen âge pour recueillir les meilleures leçons du passé chrétien et les transmettre, avec les données sûres de l'aristotélisme, jusqu'aux générations de l'avenir le plus reculé [20] ».

Enseigner et propager le thomisme n'a plus rien de révolutionnaire chez nous, même si l'idée ne manquait pas d'une certaine originalité,

[17] *Ibid.*, p. 69. « A ces trois conditions : le primat de la charité dans le sens indiqué, l'ordination de nos connaissances, surtout les théologiques, vers cette charité, la hiérarchie des sciences entre elles, il y aura savoir intégral, véritablement humain, celui qui répond à notre nature absolue et aux conditions historiques dans lesquelles Dieu nous a placés » (*Les Universités catholiques*, p. 91).

[18] G. Simard, o.m.i., *Etudes canadiennes*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 81.

[19] *Les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1937, p. 13.

[20] *Ibid.*, p. 46. « Le thomisme est une pensée et une doctrine. Formé au confluent du naturalisme aristotélicien et du mysticisme augustinien, il a gagné le pari d'unir la terre au ciel. Par sa philosophie, il repose sur la première; par sa théologie, il touche au second » (*ibid.*, p. 203).

ni d'une certaine hardiesse, aux jours où le père Tabaret commençait d'orienter dans cette voie son université future : « le thomisme, c'est aujourd'hui, dans le Canada catholique et français, le credo philosophique et théologique commun [21] ». Dans la manière, toutefois, de lire et de suivre l'Angélique Docteur, le père Simard, fidèle à ses principes, attire l'attention sur un élément qu'il estime bien important, et qu'on a pu négliger trop : l'orientation à la charité. Que la pure lumière du thomisme soit imprégnée de mystique, et soit apte à conduire les âmes à la mystique, il n'en doute pas un moment; mais la précision rigoureuse des concepts et l'ordonnance logique des traités pourrait donner prise, si l'on n'y prenait garde, à un « certain esprit féru de dialectique qui, le long des âges, a parfois préféré une stérile rumination des formules à l'approfondissement fécond du donné révélé [22] ».

Aussi bien le maître thomiste a-t-il besoin « de n'oublier jamais le mysticisme dont sa théologie est pleine. Comme le maître de l'école franciscaine doit se souvenir sans cesse, et à plus forte raison, qu'il faut à son mysticisme une base intellectuelle solide et inébranlable [23]. » Dogme et piété, voilà deux inséparables; saint Thomas le savait fort bien, et toute la Somme en porte la trace. Mais l'ont-ils toujours compris, les scolastiques trop dialectiques ou nominalistes de la décadence, puis trop apologétiques de la période post-tridentine ? Et « l'impertinent Bremond » n'aurait-il pas eu quelque raison de reprocher à ses maîtres « de lui avoir enseigné une théologie séparée de la piété et, conséquemment, une piété séparée de la théologie [24] » ?

Notre thomisme devrait se réchauffer davantage au contact « du plus brûlant de nos théologiens mystiques », saint Augustin. Et volontiers le père Simard souhaiterait « un génie alliant en soi l'esprit de saint Thomas et l'âme de saint Augustin »; du moins ose-t-il croire « qu'une *Cité de Dieu* actuelle, un livre... où les doctrines thomistes seraient fondues dans les feux augustiniens, réveillerait l'humanité de sa léthargie spirituelle, la dégagerait des abîmes de la matière où elle se débat et l'élèverait jusqu'à l'unité grandiose vers laquelle la poussent ou l'attirent les géniales inventions contemporaines [25] ».

21 G. Simard, o.m.i., *Les Universités catholiques*, p. 49.
22 *Ibid.*, p. 87-88.
23 *Ibid.*, p. 89.
24 *Ibid.*, p. 90.
25 *Les Maîtres chrétens de nos Pensées et de nos Vies*, p. 205.

III. — PROBLÈMES D'ADAPTATION CANADIENNE.

Un théoricien de l'éducation aurait la tâche relativement facile s'il pouvait se contenter de directives générales, universelles. Mais une éducation réaliste ne peut en rester là : travaillant sur des individus concrets, elle sait bien qu'elle se doit de s'adapter aux conditions particulières de temps, de lieu, de culture, dans lesquelles l'élève est appelé à se développer; et c'est sur ce plan que se posent les problèmes les plus épineux, sinon les plus fondamentaux. Ces problèmes, le père Simard ne les a pas évités; bien plus, c'est à eux, c'est à l'adaptation canadienne et « vingtième siècle » de l'éducation chrétienne qu'il s'est attardé le plus longuement. Et ces problèmes, pour mieux les résoudre, il s'est efforcé de les étudier sereinement, à la lumière des principes généraux de l'éducation chrétienne, à la lumière aussi de cette *Magistra veritatis* qu'est l'histoire, surtout celle de l'Église.

L'éducation doit d'abord s'adapter à son siècle; et les caractéristiques du nôtre pourraient se ramener à trois principales : « S'il faut prêter l'oreille aux événements..., notre temps se distinguerait particulièrement par son amour pour l'étude du monde visible, par sa ferveur trop exclusive pour les langues modernes, par sa passion pour la liberté et l'indépendance [26]. » D'où trois problèmes, fort discutés, d'éducation contemporaine : étude des sciences, étude des langues anciennes ou modernes, et règlements disciplinaires.

Le père Simard croit à la valeur éducationnelle, formatrice, des sciences naturelles; il croit aussi à leur nécessité pratique toujours croissante de nos jours. Toujours hanté, du reste, par son idée maîtresse d'un « humanisme intégral » où le terrestre retrouve une place que ne lui reconnaissait pas assez le moyen âge, il ne peut voir que d'un bon œil la part de plus en plus large des sciences dans nos programmes d'éducation. En tout ceci, d'ailleurs, il reste bien dans l'orientation traditionnelle de l'Université d'Ottawa, où « toutes les sciences sont tenues en honneur depuis longtemps, où les sciences naturelles et historiques s'enseignent dans leurs relations avec la philosophie et la théologie [27] ». La tendance idéaliste de la culture canadienne-française a bien pu ne s'accommoder qu'assez difficilement de cette orientation

26 *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 91.
27 G. Simard, o.m.i., *Etudes canadiennes*, p. 83.

vers l'étude du sensible; mais une évolution notable s'est opérée chez nous : « En général l'on ne discute plus de l'extrême opportunité des études de spécialisations en matières scientifiques. Les établissements somptueux que les États érigent partout le démontrent amplement. Même chez nous, j'entends au Canada de langue française, cette vérité est admise et soutenue [28]. »

Il ne s'agit aucunement, d'ailleurs, — faut-il le remarquer ? — de supplanter les lettres par les sciences dans la formation du jeune Canadien; mais de chercher à faire se compléter l'un par l'autre, dans un dosage toujours bien délicat à déterminer, ces deux éléments de formation, en redonnant au second une place que le premier s'attribuait trop facilement : « A-t-on discuté assez longtemps le problème de la formation par les lettres ou par les sciences, alors qu'il s'agissait de la formation par les lettres et par les sciences, afin que l'esprit de finesse soit accompagné de l'esprit de géométrie [29] ? »

Les lettres doivent donc garder une place essentielle dans notre éducation. Mais quelles lettres ? Nouveau problème, rendu toujours plus aigu par le recul grandissant des langues anciennes dans notre civilisation occidentale. Faut-il tenir au grec et au latin, quand notre siècle cherche surtout dans les langues modernes, pour des raisons pratiques aussi bien que pédagogiques, l'indispensable formation littéraire ? Que l'Église exige le latin pour ses clercs et qu'elle encourage fortement pour eux les études philosophiques et théologiques dans cette langue, la chose va de soi, et il ne peut être question d'y rien changer. Mais pour les étudiants laïcs, destinés aux carrières profanes, les langues anciennes restent-elles encore une pièce essentielle des humanités ?

Le père Simard n'ignore pas la valeur de la culture gréco-latine; il n'en ignore pas non plus l'utilité particulière pour comprendre notre propre culture française. Mais il se demande parfois « si nos façons d'étudier le passé ne vont pas jusqu'à nous faire négliger en une certaine mesure l'approfondissement direct et intime de notre propre langue ». L'élément formateur du grec ou du latin, ne pourrions-nous le retrouver également dans le français étudié en lui-même, avec, en plus, un surcroît

[28] *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 96.
[29] G. SIMARD, o.m.i., *Maux présents et Foi chrétienne*, 2e éd., Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1941, p. 204.

de maîtrise de notre parler ? « Pénétrer à fond notre grammaire et notre syntaxe; analyser longuement les proses et les poésies savantes de nos auteurs; s'entraîner aux périodes de Bossuet, aux propositions cursives de Veuillot, aux acrobaties de Bremond, aux laves brûlantes de Léon Bloy, seraient-ce des exercices peu formateurs ? J'ai peur qu'à courir après les plus difficiles on n'attrape seulement que l'imparfait et le secondaire [30]. »

Cette position, le père Simard n'est pas seul à la défendre. D'autres vont même jusqu'à proposer un cours d'humanités sans grec ni latin, réservant ces langues pour une étude plus rapide et plus fructueuse dans les classes supérieures; le français étudié en lui-même, et éclairé par l'étude comparée avec une ou plusieurs langues modernes d'utilité plus immédiate que les langues mortes, exerçant ainsi l'élève à la précision des termes et des tours de phrases que donnent les exercices de traduction : voilà qui suffirait à former un humaniste français. Sans aller peut-être jusque là, le père Simard ne semble pas loin de partager cette opinion; mais il conclut moins catégoriquement : « Apprenons donc le grec un peu; apprenons le latin davantage : assez pour suivre aisément un cours de théologie, comprendre les rubriques du bréviaire et du missel, ainsi que les lettres des papes. Ayons quelque part, disons à Québec, une école des Hautes-Études pour les langues anciennes. Et, en toute hypothèse, maîtrisons le français tout à fait, afin que, quoi qu'il advienne de ses sources, nous jouissions de son cours et de ses splendeurs [31]. »

Comme le problème des sciences et celui des langues modernes, le problème des règlements disciplinaires a fait couler beaucoup d'encre, surtout depuis que l'esprit d'indépendance et de liberté, voire parfois d'indiscipline, de notre jeunesse exige des réformes et des adaptations. Ici, le problème sera toujours d'effectuer le juste dosage entre la part d'initiative personnelle à laisser à l'élève, et celle de l'intervention nécessaire de l'autorité du maître.

Sans doute celui-ci n'est-il que l'agriculteur cultivant son arbuste; mais enfin, cet arbuste, s'il veut pousser droit, a besoin de tuteurs; et s'il veut donner tous ses fruits, il n'a pas moins besoin d'une main ferme

30 *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 104.
31 *Ibid.*, p. 108.

qui sache opérer, au moment voulu, les émondages même les plus douloureux qui s'imposent; ce qui vaut mille fois plus, naturellement, quand cet arbuste est une âme faussée et enténébrée par les suites du péché originel. Deux tendances s'affronteront donc toujours en éducation, l'une mettant l'accent sur l'initiative de l'élève, l'autre, sur l'autorité des éducateurs : « Entre le rousseauisme qui laisse toute latitude à une nature prétendue bonne, et le jansénisme qui suspecte continuellement l'homme, il y a un milieu difficile à trouver, c'est vrai, non insaisissable toutefois, et sur lequel il importe de bâtir un système d'éducation solide et complet. Faut-il incliner en faveur de la liberté ou du côté de l'autorité [32] ? »

De quel côté penchera le père Simard ? Du même côté que le père Tabaret, fils spirituel, lui aussi, de ce grand Eugène de Mazenod qui se fit l'un des plus redoutables adversaires des restes du jansénisme dans la France du XIX[e] siècle. Que de fois entendait-on le père Tabaret, au dire de son biographe, insister « sur l'importance de l'étude constante et appliquée du caractère du jeune homme, sur la nécessité de mettre à profit, dans son éducation, les ressorts les plus maniables chez lui. Parler à la raison qu'on éclaire et au cœur que l'on émeut, se servir non seulement des exhortations publiques, mais encore des entretiens privés, des rapports fréquents et habituels partout pour implanter un bon principe, pour faire naître un sentiment généreux [33]. » Voilà la tendance traditionnelle, naturellement graduée selon les âges, à l'Université d'Ottawa; et voilà celle que le père Simard fait sienne. Il ne méconnaît pas pour autant les dangers de cette tendance, non plus que les avantages de l'autre, plus en faveur dans les institutions du Québec : « Évidemment l'un et l'autre système, s'ils ne se poussent pas trop dans leurs lignes propres, peuvent se corriger et se compléter. Mais chacun doit se défier de sa tendance essentielle. Ottawa doit redouter d'aller trop loin dans la liberté; le Québec, dans l'autorité. Car il n'est personne qui ne pèche selon ses penchants et ses goûts [34]. »

Dans bon nombre de nos maisons d'éducation secondaire, les jeunes gens destinés au monde et les aspirants au sacerdoce reçoivent ensemble, dans les mêmes cadres et sous les mêmes lois, la même formation

32 G. Simard, o.m.i., *Les Etats chrétiens et l'Eglise*, p. 183.
33 Cité par le père Simard, *ibid.*, p. 184.
34 *Ibid.*

intellectuelle et morale : et cet état de choses complique plus encore ces problèmes des sciences, des langues modernes et des règlements disciplinaires. La séparation de ces deux classes de jeunes gens en des maisons différentes pourrait bien comporter quelques inconvénients; mais le père Simard y verrait surtout des avantages, pour une formation plus adaptée aux uns et aux autres. Aussi bien souhaiterait-il que « pour le moment au moins, une élite de nos philosophes ne rêvant pas au sacerdoce soit groupée autour de nos Universités pontificales. Elle y fréquenterait nos facultés de philosophie — et y puiserait une connaissance plus approfondie de l'éthique et de la théologie catholique jugées si nécessaires aux humanités ou aux spécialisations modernes... » Il souhaiterait ensuite « que certains de nos collèges-séminaires devenant de simples collèges — sans changer pour cela de propriétaires ni de personnels dirigeants, — soient organisés intellectuellement et moralement surtout en vue de la jeunesse qui a déjà opté pour les charges et les emplois profanes [35] ».

En conclusion : « Ne nous confinons pas en un conservatisme désormais stérile ou funeste; ne nous précipitons pas en des réformes risquées. Restons anciens par les lettres, devenons modernes par les sciences. Gardons le souci de la discipline; plions-nous aux nécessités d'un siècle où seules les volontés les plus droites et les mieux trempées triompheront et vivront [36]. »

Ainsi ajustée à notre siècle, notre éducation doit s'adapter également à notre pays : elle doit former des citoyens du Canada. Et voilà surtout le terrain propre du père Simard, celui auquel il a consacré la partie de beaucoup la plus considérable de ses études et de ses œuvres. A son sentiment, d'ailleurs, l'Université d'Ottawa est toute désignée, à titre d'université bilingue de la capitale, pour faire de ces matières l'objet de recherches spécialisées : « Ce n'est pas impunément qu'une institution scolaire supérieure a son siège au cœur d'une capitale fédérale. De ce chef, elle vibre jusqu'à un certain point de toutes les inquiétudes nationales, et il lui faut s'intéresser à des problèmes très spéciaux [37]. »

35 *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 239-240.
36 *Ibid.*, p. 241.
37 *Etudes canadiennes*, p. 67.

Ces « problèmes très spéciaux », Dieu sait à quel point ils se font complexes pour nous, Canadiens français ! Patriotisme et nationalisme, fédéralisme et provincialisme, conflit des intérêts ou des exigences de l'une et l'autre langue, de l'une et l'autre foi, indépendance canadienne et collaboration à l'ordre mondial : autant d'éléments enchevêtrés à souhait chez nous par les caprices de l'histoire, par la défiance et l'incompréhension mutuelles, par le sentiment d'injustices passées ou présentes et l'appréhension d'oppressions futures.

Le père Simard a voulu aborder en théologien thomiste et en historien catholique ces questions brûlantes, trop souvent faussées ou embrouillées par l'aveuglement des passions. Il a cherché à préciser le sens canadien-français de certaines notions plus importantes ou plus débattues : patrie et patriotisme, nation, nationalité, État fédéral, culture et civilisation. Il s'est appliqué à tracer les lignes générales d'une politique intérieure et étrangère conforme à notre histoire et à nos conditions actuelles. Et ses réponses à tous ces problèmes ont trop fait parler d'elles pour qu'il soit nécessaire de les présenter longuement.

Voici, en deux mots, quelques articles plus saillants de son « credo national ». Tout Canadien, de langue française ou anglaise, a pour patrie le Canada tout entier. Les deux groupes ethniques canadiens doivent rester eux-mêmes dans leur culture propre, mais ils doivent collaborer à la cause commune. Ces deux groupes, trop de traits historiques ou actuels les ont faits semblables pour que la vie en commun leur soit impossible, sinon toujours agréable, dans les cadres sauveurs d'un État fédéral. Le séparatisme québécois n'est ni réalisable ni souhaitable, et il violerait, d'ailleurs, les droits de l'État canadien. Quant à notre politique extérieure : nous nous acheminons à bon pas vers l'indépendance, bien qu'il ne faille pas souhaiter à la légère, ou par motifs purement sentimentaux, l'avènement d'une rupture immédiate et totale avec le Commonwealth. « Préparons donc l'avenir en ordonnant au mieux, selon l'objectivité du droit et de la politique, de la morale et de la religion, notre conduite publique, et entraînons-nous au *self-government* pour le jour, qui viendra sûrement, où la dernière tête de pont de l'Europe en Amérique rompra ses liens transatlantiques [38]. »

[38] *Pour l'Education dans un Canada souverain*, p. 183.

Toute cette doctrine nationale repose, au fond, sur un grand optimisme, fait de confiance en Dieu, en notre pays et en nos compatriotes de langue française. Si le père Simard invite les Canadiens français à dilater leur patriotisme aux horizons du pays tout entier, s'il les exhorte à porter plus d'intérêt et d'attention à la politique fédérale, c'est parce qu'il les croit appelés à jouer un rôle considérable et très bienfaisant dans la vie du Canada et, par là, du monde, et qu'il les estime capables de s'acquitter avantageusement de cette tâche. Il est le moins défaitiste des Canadiens français : « Fondateurs du pays, colonisateurs de trois siècles, collaborateurs à une œuvre politique commune depuis plus de cent cinquante ans, fils de l'Église catholique et de la culture latine, pourquoi nous croirions-nous inférieurs [39] ? »

Que nous voulions survivre, à la bonne heure ! Mais ayons le courage, ayons l'audace de conquérir de haute lutte une survie et une croissance, non pas dans une seule province, mais dans tout le pays : « Un Canada qui ne serait plus nôtre en son entier, où les lis ne croîtraient pas d'Halifax à Vancouver, mériterait-il encore notre amour indéfectible, jaloux, agressif [40] ? » Et l'indispensable moyen de pénétrer tout le pays du levain de notre culture française et de notre foi catholique, c'est d'affermir nos positions à Ottawa : car « qui tiendra la tête régnera sans doute sur le pays [41] ». Un tel fédéralisme n'exige aucunement de sacrifier l'autonomie légitime des provinces; et loin de viser, d'autre part, à l'assimilation ou à l'anglicisation des Canadiens français, il ne veut que leur faire reconquérir le rang et l'influence qui leur reviennent d'un bout à l'autre de leur patrie.

« Disons donc une bonne fois que nous voulons parler français parce que nous sommes chez nous au Canada, puis montons enfin aux problèmes supérieurs de la nation, ceux qui concernent la haute finance, la grande politique, le droit public et international. Nos compatriotes de langue anglaise nous devancent singulièrement là-dessus. Aussi donnent-ils aisément l'impression que ce sont eux les chargés de la politique canadienne, alors que trop des nôtres paraissent s'occuper principalement de nos exigences nationalistes, et secondairement, par accident, avec un petit air d'étranger, des choses de notre

39 *Maux présents et Foi chrétienne*, p. 179.
40 *Les Etats chrétiens et l'Eglise*, p. 193.
41 *Ibid.*

peuple et de notre État [42]. » Tout l'essentiel de sa doctrine nationale, le père Simard l'a condensé dans ce vigoureux passage.

* * *

Voilà donc, à grands traits, quelques idées maîtresses autour desquelles s'est élaborée la synthèse doctrinale du père Simard, et qui l'ont guidé dans sa longue et brillante carrière de professeur et d'écrivain. Notre exposé, nous le savons, ne lui rend pas pleinement justice : il y manque la vie et la chaleur qu'il savait communiquer à sa pensée, le frémissement de conviction profonde et vécue, la majesté des tableaux et des synthèses, le charme souriant et quelque peu malicieux de l'expression littéraire. Puissions-nous quand même n'avoir pas trop trahi la pensée d'un maître que nous vénérons profondément.

Et souhaitons qu'il continue d'exercer, par-delà la tombe, l'œuvre éducatrice à laquelle il a si totalement et si fructueusement consacré sa vie. Qu'il goûte de plus en plus la bonne fortune qu'il admirait un jour chez saint Albert le Grand : « l'ivresse de découvrir quelqu'un qui vous comprenne et vous prolonge [43] » ! Son enseignement a de quoi nourrir les esprits et les cœurs avides de lumière; et puisse le témoignage vibrant de sa vie entière entraîner de nombreux et valeureux disciples à la conquête de l'un des idéals les plus nobles et les plus exigeants qui soient : l'idéal de l'apostolat universitaire [44].

C'est là — qu'on nous permette ce dernier mot, — le vœu particulièrement ardent d'une maison, le Scolasticat Saint-Joseph, à laquelle le père Simard a témoigné jusqu'à la fin l'affection la plus profonde et la plus fidèle, inséparablement avec sa chère Université, et à laquelle il a daigné léguer en mourant ce qu'il lui restait de plus précieux : la riche collection de ses notes et de ses manuscrits.

Eugène Marcotte, o.m.i.,
supérieur du Scolasticat Saint-Joseph.

42 *Ibid.*, p. 190-191.
43 *Les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*, p. 33.
44 « Quant à savoir si l'apostolat universitaire, ainsi compris, est aussi rude et aussi fructueux que l'apostolat missionnaire, c'est une question que j'abandonne à chaque professeur de nos facultés » (G. Simard, o.m.i., *Etudes canadiennes*, p. 84).

Aspects généraux du problème asiatique [1]

I. — INTRODUCTION : EXTRÊME-ORIENT ET RELATIONS DIPLOMATIQUES.

« Aller un seul jour en chemin, c'est apprendre un plein crible de sagesse », dit un proverbe vietnamien. Partir à la découverte du monde, n'est-ce pas le seul moyen — le plus agréable aussi — d'effacer les sentiments de rancœur, ceux aussi d'ignorance ? N'y a-t-il pas, dans ce contact avec des hommes d'une autre couleur, d'autres religions et de coutumes dont on n'a pas le droit de sourire, mais qui parfois surprennent, la plus belle, la plus attrayante des leçons ? Que de conflits n'aurait-on déjà évités, si les hommes d'État s'étaient donné la peine de voir et d'aimer ! Car s'il faut se défier de ceux qui prétendent diriger le monde sans en rien connaître, il faut aussi — davantage peut-être — faire preuve de réserve envers ceux qui croient le connaître, parce qu'ils ont entrevu un jour, au hasard de quelques escales, un ciel plus bleu, des fleurs aux formes étranges, une musique qui choque puis enchante. Il n'y a pas de connaissance du monde sans une prise de contact personnelle avec les terres, avec les hommes surtout. Il n'y a pas de connaissance du monde sans un acte d'amour. Jadis, l'homme blanc affectait une supériorité qu'il croyait justifiée. Or il se trouve qu'aujourd'hui, à la suite d'événements dont nous nous entretiendrons et dont il ne faut pas minimiser l'importance, l'homme blanc affecte autant de complexes d'infériorité qu'il eut jadis de superbe. L'une et

[1] Il sera question, tout au long de cette étude, de « Blancs », de « Jaunes », etc. Par « Blancs », l'auteur entend désigner les pays européens, mais également ce que l'on nomme aujourd'hui le « monde occidental » (Europe non russe, Amérique). Pour l'utilisation du terme « Jaunes », une grande difficulté se présente : on ne saurait y englober les Hindous. Pourtant la politique internationale actuelle nous apporte la preuve que l'Inde, en tant que nation, tend à faire cause commune, en dépit d'un certain neutralisme, avec l'Asie des races jaunes. Le lecteur voudra bien admettre l'expression utilisée : l'Inde, politiquement, économiquement, constitue l'un des trois grands piliers de l'Extrême-Orient. Dans l'équilibre des forces en opposition, elle paraît donc se rattacher au monde « jaune ». Il n'y a pas d'autre raison au vocabulaire adopté. Mais n'est-ce pas là justification suffisante ?

l'autre de ces deux positions peuvent s'expliquer, sinon se justifier; on ne saurait les accepter.

Nous tenterons d'apporter ici quelques lumières sur un problème dont la complexité ne croît pas avec le temps, contrairement à ce qu'affirment certains, mais reste ce qu'elle a toujours été, c'est-à-dire immense. L'étrange, le paradoxal dans l'attitude de l'homme blanc, c'est qu'il n'ait jamais senti ce qui se tramait. Bien entendu, certains événements récents (en particulier, la seconde guerre mondiale et son cortège de défaites infligées à la race blanche) ont joué le rôle de cataclysmes.

Mais il me paraît qu'ils n'ont fait qu'avancer l'échéance, et que, tôt ou tard, certaines tendances fondamentales se seraient manifestées. Les hasards de l'histoire ont voulu que l'échéance soit pour notre génération : il ne sert à rien de se lamenter. Il serait tout aussi puéril de croire que tout est perdu.

Quel est le fond du problème ? *En apparence, le grand problème de l'Asie est de nature diplomatique.* Les chancelleries élaborent des plans merveilleux. Les hommes d'État se déplacent — et ils ont raison. Ils font la connaissance de leurs confrères asiatiques. Ils leur apportent avis et promesses d'appui matériel. Peu à peu, grâce à l'action diplomatique, se façonnent de nouveaux groupes. A ce point de vue, le problème est d'une infinie complexité. Les hommes d'État, effrayés parfois des difficultés à surmonter, aux prises avec des interlocuteurs dont ils ne savent s'ils représentent vraiment tout leur pays ou simplement certaines fractions de leur patrie, se font tout petits ou, au contraire, très menaçants. C'est sans doute cela l'art de la diplomatie; construction subtile d'un monde dont nous autres, humbles mortels, ne connaissons que ce qu'on veut bien nous dire. L'art de la vie, c'est l'art de l'opportunité. Où mieux que dans les relations diplomatiques, cette définition revêt-elle sa signification ? Mais la difficulté demeure précisément de déterminer cette opportunité. Dans les relations diplomatiques, on peut tour à tour, selon ses convictions personnelles, estimer que la meilleure des tactiques est celle de la franchise ou, au contraire, se croire plus fort par la vertu d'un machiavélisme qui n'a cessé de causer au monde les plus graves ennuis.

Si la diplomatie ne doit pas descendre sur le Forum, elle ne doit pas non plus se perdre dans un inextricable labyrinthe.

Les relations diplomatiques avec l'Asie sont des plus ardues, et il faut plaindre les hommes à qui échoit le redoutable honneur de discuter avec des partenaires difficiles. L'Asiatique est, sans doute, un être souvent subtil. On voudrait qu'il fût particulièrement rusé. Sans vouloir énoncer une opinion qui risque de choquer, disons qu'il semble l'être en effet, mais qu'on aurait tort d'attacher à cette affirmation un sens péjoratif. Ce sont les difficultés rencontrées au long de son histoire, en même temps que les durs impératifs sociaux, qui ont conduit l'Asiatique à ce jeu perpétuel qu'est pour lui la relation avec un partenaire. Et cela s'entend non seulement dans le domaine des relations diplomatiques, mais aussi dans celui du commerce, par exemple. Voyons ce qui se passe en Europe, ou ailleurs très probablement. Est-ce faire injure au paysan français que de le considérer comme rusé dans ses relations commerciales ? La terre ne lui est-elle pas plus pénible qu'à nous, gens de la ville ? N'est-il pas plus étroitement que nous dans la dépendance des données naturelles : climat, richesse du sol, etc. ? L'Asiatique est avant tout un paysan. La terre lui dispense avec parcimonie des ressources d'autant plus restreintes qu'il vit souvent à l'étroit, étouffant au milieu de centaines de millions d'autres paysans. L'Extrême-Oriental se trouve solidaire de son milieu.

II. — ESSAI DE DÉFINITION DE L'EXTRÊME-ORIENT.

Voilà donc abordé le premier aspect du problème. Mais une semblable analyse apparaît vite insuffisante. On perçoit par-delà les traités, accords et marchandages divers, l'homme, avec ses sentiments, ses complexes de toutes sortes; l'homme surtout lié à la terre. Le problème politique résume toutes nos angoisses. Aurons-nous la guerre en Asie ? pourrons-nous, nous autres Blancs, continuer à commercer avec l'Asiatique ? devrons-nous mettre le point final à notre mouvement d'abandon ? L'Asie sera-t-elle pour nous source de richesses économiques ? Se refusera-t-elle à tout échange économique avec nous ? S'obstinera-t-elle dans sa demi-misère par volonté délibérée de renoncer à tout ce qui est blanc, pour se conserver à l'abri de ce qu'elle considère comme une nouvelle tentative de domination ?

A. Les dépendances a l'égard du nombre, de la surface et des ressources naturelles.

Le problème politique de l'Asie, c'est avant tout un problème de dépendances. D'une façon générale, tout problème politique international se résume en trois points : *dépendance à l'égard du nombre, de l'étendue, des biens matériels.* Il ne s'agit pas de problèmes sans rapports les uns avec les autres. Bien au contraire, de l'un à l'autre, il n'y a pas de saut à effectuer. Il s'agit d'un problème unique, juxtaposition de trois problèmes naturellement connexes. Un homme d'État français a créé, voici quelques mois, à l'usage de l'Afrique du Nord, le mot d'interdépendance. Il l'a créé en tant que terme politique. En Asie, tout est interdépendance. Que serait un pays vaste, un continent immense, sans population, ou faiblement peuplé ?... Toutes les régions de l'Asie ne sont pas surpeuplées. C'est précisément en vertu de cette étroite interdépendance de l'homme et du sol que se pose, en Extrême-Orient, le problème de la surpopulation : parce que d'immenses étendues de terre échappent à l'homme, incapables de lui apporter ce dont il a besoin. Quant à la troisième dépendance — celle à l'égard de la richesse matérielle, — elle n'est que la résultante des deux autres. Que le travail humain s'applique à un sol ingrat, et le voici mal récompensé. Qu'il trouve, au contraire, devant lui une terre généreuse, et il prend son véritable sens. Ce qui vient d'être dit demeure valable d'une façon générale, et pas seulement à propos de l'Asie. Mais, en Asie, toutes les données du problème semblent revêtir plus d'acuité qu'ailleurs. La terre est immense; elle abonde en richesses de toutes sortes. On n'en est encore qu'aux premiers âges de la découverte dans la recherche des richesses naturelles de l'Extrême-Orient. Nul doute que l'avenir ne nous réserve les plus grandes surprises, ce qui n'ira pas sans de profondes modifications des données politiques du problème. Néanmoins, on ne peut prétendre écrire par anticipation l'histoire politique de l'Asie. On éprouve déjà suffisamment de difficultés à dégager les données qui règlent le comportement immédiat de l'histoire diplomatique de l'Asie.

* * *

Il n'est pas sans intérêt d'illustrer les quelques remarques précédentes à l'aide des chiffres que nous fournissent les statistiques. Dans son très remarquable ouvrage sur l'Asie, Pierre Gourou [2] dresse l'un des inventaires les plus clairs de l'Extrême-Orient contemporain. Voyons, en premier lieu, ce que peut représenter, pour le diplomate chargé d'une enquête sur l'Extrême-Orient, la « dépendance à l'égard du nombre ». Il ne saurait être question d'étudier en détail, les uns après les autres, tous les pays de l'Extrême-Orient. Une certaine doctrine voudrait que l'Extrême-Orient ne commençât qu'au-delà des montagnes birmanes et s'étendît jusqu'au Japon. Ne serait-ce pas une erreur ? En dépit des apparences géographiques, il est plus logique d'englober dans le terme d'Extrême-Orient tous les pays asiatiques qui s'étendent depuis le Pakistan, vers l'est — très exactement à partir de Delhi, cette étrange ville-frontière qui marque la limite du monde islamique et de celui qui, en Asie, ne l'est pas. Diplomatiquement, en effet, mais aussi sociologiquement et économiquement, la partie se joue en Extrême-Orient entre trois grands partenaires : l'*Inde*, la *Chine* et le *Japon*. L'immense, le gigantesque triangle formé par ces trois masses énormes est loin d'être homogène. Les langues, les religions, la couleur même de la peau, sont autant de données sans commune mesure, de l'ouest à l'est de l'Asie. Néanmoins, il paraît possible de déterminer, en dépit de cette diversité, un certain nombre de points de contact dont, somme toute, la conférence désormais fameuse de Bandoeng fournissait assez fidèlement l'image.

Il y a — c'est peut-être le principal, sinon le seul point véritable de contact — un sentiment asiatique, aujourd'hui, beaucoup plus qu'une conscience extrême-orientale. Notons bien qu'il peut y avoir quelque imprudence à affirmer que sentiment n'a jamais existé. Les mouvements pan-asiatiques sont aussi vieux que le monde. Disons simplement que, dans notre monde moderne, il nous a été donné d'assister à une prise de conscience officielle.

L'on ne peut dire que la diplomatie crée l'histoire, mais plutôt que l'histoire crée la diplomatie, en ce sens que les accords officiels, les traités, les conférences ne voient le jour que si se trouvent réunies

[2] Pierre GOUROU, *L'Asie*, Paris, Hachette, 1953 (coll. « Les cinq parties du monde »).

certaines données historiques. On est bien obligé cependant de reconnaître que l'Asie moderne est née il y a quinze ans environ, à l'instant où le Japon, poursuivant sa marche triomphale, arrivait aux portes d'une Inde à demi-consentante ou, à tout le moins, prête à subir, dans la non-violence, ce qu'elle concevait déjà comme une revanche sur le Blanc. Faisons donc éclater le cadre traditionnel de l'Extrême-Orient pour y inclure, n'en déplaise aux géographes, l'ancien Empire des Indes, jadis légitime fierté de l'Empire britannique. Ainsi conçu, l'Extrême-Orient apparaît donc, avant tout, sur l'actuel échiquier de la politique mondiale, comme la composante « masse-surface » de trois grands pays : l'Inde, la Chine et le Japon. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille négliger la foule des autres pays. Chacun d'entre eux tient sa place dans le concert mondial, ou mérite de la tenir. Le monde est ainsi fait qu'il y aura toujours des grands et des petits, des riches et des pauvres, des dominateurs et des dominés. On n'en saurait conclure, pour autant, que les petits sont partie négligeable. Dans un continent où la turbulence est presque de tradition, les petits pays ont causé déjà les pires soucis à la diplomatie mondiale, tout comme il ne manqueront pas de le faire demain, en face de nouveaux leaders asiatiques qui voudraient les ignorer. Pourtant, il faut bien se limiter. Les chiffres sont éloquents. Les Indes et le Pakistan — Ceylan est inclus dans ces chiffres — représentent une masse de 430 millions d'habitants. De plus, si l'on en croit les statistiques actuelles, et plus particulièrement un ouvrage récent de Gilbert Étienne [3], la population croît à un rythme prodigieux. En 1921, l'Inde — on ne parlait pas alors de Pakistan et d'Inde séparés — comprenait une population de 248 millions d'âmes; en 1951, 357 millions d'individus se préparaient — inconsciemment, pour la plupart d'entre eux — au dur apprentissage de l'indépendance. Car, indépendants depuis 1947, ces deux pays ne prenaient que lentement conscience de leur nouvel état. Les statistiques prévoient près de 520 millions en 1981, au rythme actuel de croissance de la population. Présentement, c'est à 430 millions d'hommes que les diplomates, les sociologues, les économistes doivent faire face. Laissons de côté, pour l'instant, les 75 millions de Pakistanais — qui, d'ailleurs, ne sauraient être complètement ignorés dès l'instant où l'on parle de

[3] Gilbert Etienne, *L'Inde. Economie et population*, Genève, Droz, 1956.

l'Inde, tant ils causent de soucis à Delhi, — nous avons encore devant nous un peu plus de 350 millions d'hommes.

Quant à la dépendance à l'égard de l'étendue, elle n'est pas moins frappante. Le continent indien, défini au sens large, représente environ 3.800.000 kilomètres carrés (1.424.000 milles carrés). Déduction faite des 872.000 kilomètres carrés (324.000 milles carrés) occupés par la république islamique du Pakistan, la surface de l'Inde couvre une superficie de trois millions de kilomètres carrés (1.100.000 milles carrés), ce qui est encore immense.

Le Japon, de son côté, est appelé à jouer dans l'histoire de l'Extrême-Orient un rôle d'une importance énorme. Nul ne saurait affirmer, sans risque de grossière erreur, que le destin du Japon s'est joué une fois pour toutes et soldé par une défaite définitive. Il y a, dans les données fondamentales de la géographie japonaise, ce qu'on pourrait appeler des « principes » explosifs. Oubliées les charmantes courbettes qui donnent à l'étranger de passage le souvenir du peuple le plus poli de la terre, oubliée la grâce indéfinissable des adorables kimonos dont les manches évoquent quelque papillon aux teintes éclatantes, il n'en reste pas moins, pour le sociologue, le diplomate ou l'économiste, de sérieux motifs d'inquiétude. En 1950, 84 millions d'hommes (chiffre aujourd'hui sans aucun doute largement dépassé) s'agitaient sur une minuscule suite d'îles de 380.000 kilomètres carrés (142.000 milles carrés), ce qui correspondait à une densité de 219 habitants au kilomètre carré (591 habitants au mille carré).

La Chine, elle non plus, n'a jamais cessé de surprendre. La finesse de pensée de ses philosophes, la délicatesse d'inspiration de ses artistes ont entretenu de stupides illusions. Était-elle capable de jouer, dans l'histoire de l'Asie, un rôle sérieux ? Ayons la franchise de le reconnaître : nul d'entre nous n'a su discerner en elle l'élément le plus dynamique de l'Asie contemporaine. Finie la période du magot chinois, rêvant dans la demi-ivresse des vapeurs de l'opium et dont se gaussait l'homme blanc, ou même le Japonais ! Nous avons devant nous une race dure, dont la volonté paraît avoir subi une transformation inquiétante. S'agit-il de simples dehors ? Le fond de l'âme chinoise est-il demeuré inchangé ? Voilà justement le genre de raisonnement à ne pas tenir, semble-t-il.

B. Les critères humains de définition.

On a trop longtemps entrevu l'Extrême-Orient, l'Asie à travers les fantaisies poétiques d'un Pierre Loti. Beaucoup de Blancs n'étaient pas loin de croire que depuis Vasco de Gama l'Asie n'avait pas évolué d'un pouce. L'Asie millénaire ! beau thème poétique, trop agréable à nos oreilles pour être rejeté. Détruit-on ce qui fait le piquant d'une vie ? L'auréole dont se croyait entouré le voyageur blanc parti à la découverte de l'Asie, qui eût osé, qui eût même songé à la détruire ? Qui eût énoncé ce scandaleux principe : la nature humaine obéit partout aux mêmes impératifs ? Il ne faut pas non plus affirmer qu'entre le Blanc et l'Asiatique rien de profond ne diffère. On se trouve aussi dépaysé en quittant Pnom-Penh, capitale du Cambodge, pour Saïgon, qu'en débarquant en Grande-Bretagne après avoir traversé la France (plus encore, cela ne fait aucun doute). Mais la nature humaine obéit, en tous temps, en tous lieux, malgré les religions, malgré les climats, malgré les régimes politiques, à un certain nombre de règles qui permettent ou devraient permettre de reconnaître, sous l'épiderme, l'homme, sujet de besoins, siège de désirs, l'homme qui fait qu'après tout, ayant séjourné dix ans en Europe, un Vietnamien finit par perdre en partie le jaune même de sa peau, et par raisonner comme nous... à moins, après tout, que ce soit nous qui raisonnions comme lui. Il ne s'agit pas de cultiver le paradoxe, mais simplement d'aboutir à cette première conclusion : le problème politique de l'Extrême-Orient, le problème économique, le problème diplomatique, tous les problèmes qui causent au monde tant de soucis justifiés, *sont avant tout des problèmes de l'homme.* C'est en lui qu'il faut rechercher les explications nécessaires. L'homme détaché de son contexte géographique, sociologique, philosophique, n'est qu'une abstraction. Néanmoins, il serait tout aussi faux de le confondre si étroitement avec ce contexte qu'on en perdît jusqu'à la perception des grandes lois qui le font homme. Il est homme avant tout, en vertu de cette étrange et merveilleuse combinaison voulue par le ciel : un cœur et un corps, une âme et un corps. Dire qu'on étudiera les intérêts économiques, politiques et diplomatiques des grandes puissances en Extrême-Orient, cela signifie avant tout qu'on saura avec précision ce que représente l'Extrême-Oriental. Tout le reste s'éclairera par surcroît.

III. — DYNAMISME OCCIDENTAL ET DYNAMISME ASIATIQUE.

A. Données générales.

Car voici bien le grand drame du problème. Les grandes puissances, qui sont-elles ? Y a-t-il *a priori* un critère qui permette de les déterminer ? Faut-il envisager l'Extrême-Orient pour lui-même, en tant que donnée indépendante ? Faut-il l'analyser en fonction des intérêts propres des puissances jadis dominatrices ? Ces puissances ont-elles vraiment cessé de l'être ? Leur rôle appartient-il au passé ou au présent ? Et là encore, quel est ce rôle ? Faut-il considérer que l'Extrême-Orient est un tout cohérent, en tant que masse et étendue, qui fait face au monde blanc ? Le drame qui se joue sous nos yeux depuis quelques années a commencé voici bien longtemps, sans qu'on puisse dire au juste comment il se terminera. *Le drame n'est-il pas aujourd'hui celui de l'homme blanc en face de l'homme jaune ?* N'y a-t-il pas quelque contradiction à affirmer, dans le même temps, que l'homme reste toujours *fondamentalement* identique à lui-même et que tout le mal vient de ce qu'il y a, en présence l'un de l'autre, le Blanc et le Jaune ? La contradiction n'est qu'apparente. Les grands principes qui mènent le monde demeurent toujours, au moins dans leurs grandes lignes, identiques à eux-mêmes : besoin de nourriture, désir de liberté, etc. Mais ce qui diffère — et c'est là le drame « Blanc contre Jaune », — c'est l'adaptation de ces grands principes à ce que l'on peut appeler les « conditions locales ». Ayant oublié, pendant des siècles, les grands principes de continuité — l'homme est toujours un homme, — les puissances occidentales ont accumulé les causes de désastres, les désastres eux-mêmes. Ayant découvert à nouveau ces grands principes, elles ont fait fi des « conditions locales » : nouvelle erreur, aussi grave que la précédente, aussi lourde de conséquences. Aujourd'hui, nous en sommes arrivés à ce second stade. *C'est donc plus sur les « conditions locales » que sur les grands principes directeurs qu'il nous faut insister* — encore qu'un retour aux seconds soit absolument nécessaire.

* * *

Il y a, dans cette question de l'homme blanc et de l'homme jaune aux prises, une bonne part de légende, mais aussi un fondement réel.

A la base du problème, réside une *crise de confiance.* Cela, on peut d'ailleurs le dire de toutes les querelles politiques. Les soucis de la diplomatie des grandes puissances jadis dominatrices du monde extrême-oriental en proviennent. Reste à se demander à quelles raisons il convient d'attribuer cette crise de confiance. Le Blanc dit : « Le dynamisme jaune n'est pas un leurre; avant peu d'années, si nous n'y prenons pas garde, les hordes de l'Asie pourraient s'attaquer à l'Occident. Pour l'instant, en tout cas, les Jaunes nous rejettent hors d'Asie, oubliant tout ce que notre civilisation leur a apporté. » Le Jaune pense de son côté : « Enfin, nous commençons à entrevoir notre libération. Le péril, pour nous, c'est le dynamisme blanc : dynamisme de la colonisation devenu, sous couvert d'investissements capitalistes, un danger qu'on peut qualifier de néo-colonialiste. Tout ce que nous demandons, c'est notre complète indépendance. » Le Blanc répond : « Sans nous, dans l'état actuel de votre économie, de vos organisations politiques, vous ne pouvez que périr lentement. Notre départ est synonyme de retour à l'anarchie, de rétrogradation dans le domaine économique, d'établissement de nouveaux « mandarinats », de nouvelles dominations plus oppressives encore que les nôtres, même considérées à leurs périodes les plus noires. Organisez-vous, apprenez le métier de citoyens libres, faites votre apprentissage politique et nous vous abandonnerons alors la gestion de vos propres affaires. » Le Jaune réplique : « Liberté d'abord, sécurité matérielle ensuite. » Ce dialogue de sourds se complique encore : manœuvres des puissances blanches les unes à l'égard des autres, démagogie de tel ou tel pays en vue de se concilier — d'ailleurs en pure perte — les bonnes grâces de l'Extrême-Orient. Il y a aussi les manœuvres des pays asiatiques les uns à l'égard des autres. Et puis — pourquoi ne pas le dire — il y a Moscou ! Seulement, cela, c'est encore un autre problème. Que devient, dans cet imbroglio, le dynamisme jaune ? Ou bien, si l'on se place à l'autre point de vue, que devient le dynamisme blanc ?

Parler d'un dynamisme blanc qui serait dangereux devient un non-sens. On nous fait l'honneur, à nous, nations de l'Occident, de nous considérer comme grandes puissances — au moins les principales d'entre nous. Le sommes-nous réellement ? S'agit-il d'une fiction ? S'il est possible de discuter de la puissance ou de la faiblesse des grandes

puissances « blanches », la force d'expansion n'est plus de leur côté. Il suffirait pour s'en convaincre, s'il en était encore besoin, de comparer une carte de géographie de 1939 et une carte actuelle. C'est d'ailleurs que vient le danger. Le dynamisme jaune est en quelque sorte double. Il y a une menace à l'égard des Blancs, menace d'ordre général, véritable opposition de deux mondes envisagés de façon globale, et abstraction faite de certaines nuances : haine plus forte envers tel pays plutôt qu'envers tel autre, par exemple. Mais il y a aussi une menace de certains *Asiens* à l'égard d'autres *Asiens* [4]. Il y a les leaders de la politique asiatique et il y a les « peuples conduits ». A l'heure actuelle, le second aspect du problème ne semble pas très évident. On note quelques points de friction. Mais on n'attache sans doute pas assez d'importance à la menace de la Corée du Nord à l'égard de celle du Sud, à la menace du Vietminh à l'égard du Vietnam, à la menace de Mao-Tsé-Tung à l'égard de Tchang-Kaï-Chek, etc. Le monde asiatique et le monde occidental sont tellement obnubilés par la menace vraie ou fausse que ferait peser sur la paix le colonialisme, que tout le reste passe au second plan. Là encore, que de remarques à énoncer, que de difficultés en vue, que de leçons pour des esprits attentifs aux moindres pulsations de la vie politique mondiale !

Le dynamisme asiatique se manifeste ou peut se manifester de trois manières : sur le plan militaire, sur le plan diplomatique, sur le plan économique.

B. Première manifestation possible du dynamisme asiatique : difficultés de nature militaire.

Sur le plan militaire, tout d'abord. Il suffit de s'en référer aux quelques chiffres énoncés à propos de l'Inde, du Japon ou de la Chine. Quand on se rappelle que la natalité marque une croissance gigantesque partout en Extrême-Orient, quand on se dit que la première préoccupation de pays en révolution ou en évolution est *toujours* de se constituer une armée, on redoute l'avenir. Peut-être le lecteur sera-t-il tenté de sourire : mais l'avenir, c'est aujourd'hui qu'il commence ! Ce qui, à notre point de vue occidental est l'avenir — parce que, pour nous, le

[4] Le terme d'*Asien*, au lieu d'*Asiatique*, est utilisé de façon courante aujourd'hui, en particulier par M. André Siegfried.

temps revêt une importance fondamentale, — est déjà le présent pour les Asiens. Nous autres Blancs, fractionnons la durée; nous nous disons « dans dix ans..., dans vingt ans... » Pour l'Asie, le problème revêt probablement le même aspect depuis toujours : les Asiens ont toujours rêvé — au moins les plus ambitieux d'entre eux — de prendre la direction de *leur* monde. Ils portent en eux une force expansionniste presque incompressible, pour des motifs que nous analyserons.

Pour en revenir à l'aspect strictement militaire du problème, est-il besoin de rappeler le souvenir des hordes chinoises et coréennes déferlant, sans souci de la mort, sur les soldats de l'autre camp ? Faut-il rappeler la tragédie de Dien-Bien-Phu ? A quoi bon multiplier les exemples ? Que serait une armée chinoise de cinq millions de combattants fanatisés ? Nous ne pèserions pas lourd dans la balance, si l'on tient compte de dizaines de millions de réservistes qui pourraient, théoriquement, intervenir pour la décision finale. Cependant, grâce à Dieu, tout n'est pas aussi simple que cela. Le tableau est sombre. Il le deviendra sans doute davantage encore. Mais tout n'est pas dit parce qu'on a armé cinq millions de soldats, ou parce que l'on pourrait, en théorie, les armer.

C. Deuxième manifestation possible du dynamisme asiatique : difficultés sur le plan des relations diplomatiques.

Il y a, en second lieu, un aspect diplomatique du dynamisme asiatique. On a trop longtemps cru que les Asiatiques ne réussiraient pas à s'adapter au ton général des relations diplomatiques. Le fait est qu'ils ont introduit dans les négociations un genre nouveau, quelquefois assez déplaisant. Il suffit de se souvenir des difficultés rencontrées à Genève par les diplomates des États-Unis dans les tractations avec Pékin, à propos des personnes retenues en Chine communiste. Menace, chantage, moyens usuels, a-t-on pensé. Mais toutes les périodes de l'histoire nous offrent plus ou moins ce genre de spectacle. Dès l'instant où un pays, ayant secoué une tutelle étrangère, prétend tenir sa place dans le jeu de la diplomatie mondiale, il donne à la discussion un ton aigre. Il suffira de rappeler quelques exemples extra-asiatiques ou asiatiques : l'Égypte discutant avec la Grande-Bretagne de l'évacuation du canal de Suez; le Vietnam discutant avec la France de l'indépen-

dance vietnamienne; l'Indonésie discutant avec la Hollande d'une quasi-indépendance, bientôt transformée, d'ailleurs de façon unilatérale, en indépendance totale. D'une façon générale, il semble que la nervosité dans les relations diplomatiques soit le signe d'une trop grande « jeunesse diplomatique ». Craignant de n'être pas pris au sérieux, les diplomates des nations nouvellement constituées peuvent être tentés de jouer le vilain jeu du chantage. Cela réussit bien souvent, à moins que le partenaire ne soit lui-même très sûr de sa force. Mais, précisément, la très récente histoire du monde nous démontre que tel n'est pas le cas. Le monde occidental doute de lui-même, et c'est un grand malheur pour lui. L'Asie le sent bien, ce qui lui permet d'imposer aux relations diplomatiques un ton inédit. Il y a, sans aucun doute, danger constant de conflagration, ici et là dans le monde extrême-oriental, parce que la faiblesse réelle ou apparente du monde blanc est pour l'Asie une autorisation tacite en faveur de procédés souvent contraires à tous les usages diplomatiques. D'ailleurs, le danger, nous le créons souvent nous-mêmes, gens de couleur blanche, même à l'échelon des relations diplomatiques. Peut-on passer sous silence les querelles ou les jalousies qui nous ont opposés les uns aux autre, en de sournoises batailles dont l'Asie seule a fait son profit ? « Tout royaume divisé contre lui-même périra. » Jamais plus que maintenant cela n'a paru vrai. La division du monde occidental — celui-ci étant entendu dans un sens large — est, sans aucun doute, l'une des principales raisons de la virulence asiatique dans les relations diplomatiques.

D. Troisième manifestation possible du dynamisme asiatique : difficultés de nature économique.

Il y a un troisième aspect du dynamisme asiatique, l'aspect économique. Il s'agit là du problème le plus important, peut-être même du seul véritable problème. La question se présente du reste sous un jour un peu particulier. Dans l'immédiat, l'Asie — l'Extrême-Orient — est en pleine crise économique. Les besoins sont immenses, les moyens restreints. Cela ne date pas d'hier. Du temps de la domination blanche, le problème était soit d'équiper l'Asie, d'en faire une source immense de richesses économiques, soit de la laisser vivre péniblement,

ce qui devait avoir pour conséquence de maintenir dans la misère des centaines de millions de gens.

Équiper l'Asie, en faire un continent riche, prospère, quelle magnifique ambition, juste, légitime, satisfaisante pour le cœur et pour la raison ! Et puis, quelle source de richesses pour le monde blanc ! Envoi de biens de production, envoi de techniciens, d'ingénieurs, investissement de capitaux à rentabilité indiscutable, envoi de produits manufacturés, tout cela représente pour l'économie du monde blanc une source inouïe de richesses. Le problème porte déjà, cependant, en lui-même, des germes de discorde. Tant que l'Asie demeure au stade de l'équipement, on est en droit d'escompter que les investissements seront tout bénéfice pour l'investisseur. Pourtant, l'Asie industrialisée ne saurait manquer, une fois arrivée au stade avancé de son développement, de se passer de l'Occident; mieux que cela, de devenir exportatrice. L'Occident devra alors lui fermer à nouveau ses portes, pour protéger sa propre économie. C'est ainsi que naissent les « expansionnismes ». Le Japon n'est pas devenu un danger pour la paix asiatique pour d'autres motifs. Il n'y a rien là qui doive surprendre. Le contraire plutôt serait étonnant. On peut donc affirmer que le problème économique peut être le principal obstacle à la paix. Les difficultés ne proviendront-elles pas en partie, demain, d'une Asie évoluée, industrialisée, devenue source de biens et de services excédentaires ?

Il y a aussi l'aspect inverse du problème. C'est d'ailleurs plutôt à ce second point de vue que le monde occidental s'est placé (encore qu'il ne faille ni exagérer, ni généraliser) : lui-même aux prises avec les difficultés d'exportation d'une industrie sans cesse croissante, il a décelé les périls dont nous avons fait état. Il a donc jugé préférable de ne forger qu'avec beaucoup de retenue les armes économiques qui risquaient de se retourner contre lui. D'autres considérations encore sont intervenues. Le résultat n'a pas été plus brillant. On pourrait dire qu'au lieu d'exporter ses excédents de biens et de services, l'Extrême-Orient s'en est trouvé réduit à exporter ses besoins. Que faut-il entendre par là ? L'insuffisance des biens et services à la disposition des besoins asiatiques, quel voyageur n'en a eu cent fois le spectacle ? L'amateur de pittoresque y trouve son compte. L'homme soucieux du bien-être de ses frères humains ne peut rester insensible

à la vie de ces enfants vêtus de guenilles, mal nourris, pauvrement logés. Ce n'est qu'un tout petit exemple. Il en est de pires, sans même qu'on ait besoin de parler des pays dévastés par la guerre. Le problème de l'Extrême-Orient, c'est le problème de la faim. Un homme affamé devient capable de tous les excès : il n'est pour cela ni une brute, ni un monstre, ni une bête. En disant que l'Asie exporte ses besoins, on veut exprimer l'idée qu'il lui faut trouver hors d'elle-même les biens et services qu'elle ne peut trouver chez elle. Elle va donc chercher ailleurs la satisfaction de ses besoins : elle les emporte avec elle, ce qui engendre un mouvement expansionniste.

La misère est source de dynamisme. Le Japon colonisant la Mandchourie, puis s'attaquant à la Chine, aux États-Unis, enlevant d'assaut Hong-Kong et Singapour, arrivant à deux jets de pierre de l'Australie, est le type même du pays pauvre qui rejette aussi loin que possible ses besoins. On ne peut expliquer ainsi tout l'expansionnisme japonais, tout l'expansionnisme de la Chine communiste. La remarque éclaire cependant le problème.

IV. — LA SOLIDARITÉ DES NATIONS BLANCHES N'EST-ELLE PAS INDISPENSABLE ?

Le problème paraît donc posé. Il s'agit à présent de répondre à la question suivante. Les facteurs dont il a été parlé jusqu'à présent ne sont pas nouveaux. Depuis des siècles que sont en présence Blancs et Jaunes, pourquoi ne s'est-on jamais demandé si le danger d'un choc de ces deux masses humaines était un leurre ou une réalité, et si dans le second cas, il n'existait aucun moyen d'y faire obstacle ? En d'autres termes, l'homme blanc a-t-il, de nos jours, conscience du problème avec lequel il se trouve aux prises, problème qui, demain, pourrait mettre en danger son existence ? Il semble que la première constatation à énoncer soit celle de l'absence à peu près totale de solidarité du monde blanc en face du dynamisme asiatique. Tous, tant que nous sommes, hommes de race blanche, nous avons commis des erreurs, nous en commettrons encore. Mais, les uns et les autres, nous devons tendre à perdre le plus possible nos complexes : complexes de supériorité, sans aucun doute, car on conduit mal le monde quand on le fait avec orgueil; mais aussi complexes d'infériorité, tout aussi pernicieux. Il semble que, dans l'état actuel des choses, diverses remarques s'imposent.

Il y a, tout d'abord, le très long chapitre des griefs anti-américains (entendons par là ceux adressés aux États-Unis que leur puissance même appelle aux rôles fondamentaux) : griefs contre les États-Unis énoncés par les autres puissances blanches; griefs contre les États-Unis énoncés par les puissances asiatiques; et puis, il faut bien le dire, car ce n'est que justice après tout, griefs des États-Unis contre les uns et les autres. Seconde remarque : d'une façon générale, l'homme blanc serait bien avisé d'établir la liste précise de ses erreurs antérieures, ce qui lui éviterait peut-être de les renouveler dans l'avenir. Troisième remarque : les intérêts bien compris, non seulement du monde blanc, mais aussi du monde asiatique, devraient trouver leur aboutissement dans un véritable esprit de solidarité. Les griefs contre les États-Unis se résument ainsi : « Vous vous laissez aveugler par votre anti-colonialisme forcené; vous méconnaissez l'œuvre accomplie par nos pays en Extrême-Orient; vous voulez nous supplanter; vous ne comprenez pas que l'indépendance ne s'acquiert pas en quelques jours, par un simple traité. » Les Asiatiques ne sont pas moins virulents : « Vous ne nous soutenez dans nos revendications que pour prendre la place des nations colonialistes; votre argent, nous ne l'acceptons que parce que nous en avons besoin, mais nous nous en méfions, car il nous place en état de servitude. » Les États-Unis sont déçus, écœurés même : quels sacrifices n'ont-ils pas consentis pour maintenir à bout de bras des économies défaillantes ? Que d'argent gaspillé, que de sacrifices inutiles, que de haine là où ils n'aspiraient qu'à l'affection; que d'ingratitude en retour de tant de bienfaits !

Il y a indiscutablement un drame de la confiance mal placée, un drame de la très grande honnêteté aux prises, dans les consciences américaines, avec le sentiment mercantiliste. Il y a une foule de choses qu'on ne peut exposer en quelques phrases. Tout cela, reconnaissons-le, est bien complexe et peut sembler décourageant. L'homme serait-il vraiment toujours un loup pour l'homme ? Est-il certain que les meilleures actions ne cachent que félonie, arrière-pensée ? L'ingratitude est-elle obligatoirement le lot du bienfaiteur et la jalousie est-elle la seule monnaie dont on puisse se servir pour payer le bienfaiteur ? Les Asiens n'ont pas à dire de *mea culpa*, en ce sens que l'état d'infériorité d'où ils essaient de se tirer, sans justifier certaines manœuvres,

certaines ingratitudes, mérite quelque indulgence ou, à défaut d'indulgence, prudence et énergie de l'autre camp. On ne *saurait attendre* de l'Asie un *mea culpa* qu'elle n'a pas la moindre intention de faire. Il faut donc en prendre son parti et chercher s'il n'y a pas eu, de notre côté, des erreurs très graves; si ces erreurs, nous ne sommes pas en train de les renouveler sous une autre forme; si elles nous condamnent de façon irrémédiable ou si, au contraire, leur aveu, les réparations que nous en tentons, ne nous appellent pas à un rôle plus noble, plus grand et, sur le plan matériel, plus rentable. Mais, avant tout, sachons nous garder les uns et les autres de l'esprit de récrimination systématique. On ne construit rien de solide sur la haine ou la rancœur. Le machiavélisme s'est révélé plus pernicieux que de bon rapport. Ne pas être naïfs, ne pas être retors : n'est-ce pas la règle fondamentale d'une action politique et diplomatique profitable à tous ? Il convient donc d'effectuer une marche nette, droite, vers un but donné, déterminé sans arrière-pensée. Disons-nous bien qu'en ce domaine de l'arrière-pensée *notre* temps est révolu. L'Extrême-Orient détient, à ce point de vue, beaucoup plus de ressources d'imagination que nous-mêmes. Et puis, si l'on s'en tient à l'intérêt seul des hommes blancs, pourquoi oublier nos solidarités des heures de combat ? N'est-il pas choquant de penser que ces heures douloureuses, mais glorieuses et réconfortantes, ont connu, elles aussi, des tractations sournoises ? N'est-il pas plus choquant encore que les dures leçons que nous avons *tous* subies depuis quinze ans en Extrême-Orient, de façon directe ou indirecte, n'aient servi qu'à attiser nos rancœurs ou à rendre plus ténu notre esprit de solidarité ? Il ne faut pas entendre la solidarité blanche comme un sentiment dirigé *contre* l'Extrême-Orient, mais agissant en *sa faveur*, ainsi qu'en *notre faveur*.

CONCLUSIONS.

Tirons à présent quelques conclusions; essayons d'élaborer une définition élémentaire du problème de l'Extrême-Orient. L'Asie, c'est l'Extrême-Orient; l'Extrême-Orient commence à Delhi. Tout le reste de l'Asie géographique — qui s'étend à l'ouest de Delhi jusqu'aux rivages de la Méditerranée, — il ne semble pas qu'on puisse le qualifier de véritable Asie : il est avant tout, et sous bien des réserves d'ailleurs,

le bloc arabe, le bloc islamique, qui lui aussi se révèle un problème terriblement complexe; mais enfin, ni sa religion, ni ses langues, ni surtout *le sentiment d'une communauté d'intérêts* ne permettent de rattacher cette masse humaine à celle qui, partant de Delhi, s'étend jusqu'aux extrémités du Japon. Laissons à part le bloc soviétique, dont les possessions asiatiques sont immenses. Il s'agit là d'un monde monolithique. En dépit des failles, en dépit de causes probables de divisions internes, ce monde échappe à l'Asie pour acquérir une *personnalité* indépendante.

Que l'Extrême-Orient commence à Delhi pourra être contesté par les géographes. En un certain sens, ils auront raison. Mais nous n'avons pas à faire ici une étude géographique. Les intérêts politiques et économiques, traduits en termes de relations diplomatiques, font seuls l'objet de notre discussion, et cela suffit amplement ! A ces points de vue, il convient de croire à l'existence d'une solidarité qui unit, sans que les intéressés en aient encore pleine conscience, tous les pays asiatiques, des Indes au Japon. Il y a des nuances, sans doute. On doit, parce qu'il faut bien schématiser un peu, simplifier le problème, faire abstraction de détails, peut-être même de questions qui paraîtraient, hors du but poursuivi, des points d'une importance capitale. La conférence de Bandoeng a procuré un avantage au moins au monde blanc : elle lui a permis de constater l'existence d'une conscience asiatique. Elle lui a permis de voir aussi que cette conscience n'est monolithique que dans ses aspects négatifs : pour autant, en quelque sorte, qu'elle devient l'expression de tendances anti-blanches, anti-occidentales. Sur ce point, hélas ! la leçon a été pénible et ne nous doit laisser que très peu d'illusions. Dans cette « conscience réprobatrice », il n'y a pas eu deux poids deux mesures. Il faut que nous en soyons convaincus. Le grand tort de certains diplomates paraît être d'avoir conservé des illusions sur ce point. Toutefois certains voyages récents d'hommes politiques blancs en Asie ont dû faire perdre à ceux-ci leurs dernières tendances à la rêverie. Le moment est venu pour nous tous, hommes blancs, d'avouer notre échec : non, on ne nous aime pas, en partie à cause de nos erreurs, en partie à cause de notre richesse, en partie peut-être pour des raisons somatiques que les sociologues devraient être en mesure d'expliquer. Il n'est plus temps

de nous choquer de l'ingratitude. Nous avons contribué à une élévation insuffisante mais indéniable du niveau de vie de l'Extrême-Orient. La rancœur est mauvaise conseillère. Ne cherchons pas à être aimés pour nous-mêmes, ce qui n'a que peu de sens en politique, compte tenu de la versatilité du cœur humain. Sachons nous rendre indispensables. Cela est un autre problème, il est vrai. Mais la conférence de Bandoeng a dégagé une autre leçon. Monolithique à l'instant où elle n'est que l'expression de la haine du Blanc, la conscience, le sentiment asiens ont tôt fait de se subdiviser dès que le bloc asiatique théorique, s'écartant de l'examen de problèmes généraux, recherche la solution de difficultés pratiques. Faut-il s'en étonner ? N'est-il pas naturel que l'Asie, à son tour, fasse l'apprentissage de la vie politique internationale ? Les peuples « blancs » devraient, plutôt que de s'en montrer surpris, jeter un regard en arrière, se souvenir de leur propre histoire. Qu'ils n'en tirent cependant pas la fausse conclusion que le monde « jaune » ne saurait, en aucun cas, poursuivre sa marche en avant sans le secours de ses anciens maîtres.

L'histoire politique du monde est, pour qui sait l'interpréter, une magistrale leçon d'humilité. Aujourd'hui plus que jamais, prend un sens cette pensée de Pascal : « Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout. »

Jean Melhing,
professeur à la Faculté des Sciences sociales,
économiques et politiques.

Rousseau expliqué par Rousseau

I. — ROUSSEAU ET SON ŒUVRE.

Vouloir retrouver les sources diverses des théories défendues par Rousseau dans ses écrits et préciser l'importance de chacune d'elles, c'est s'aventurer dans une entreprise hérissée de difficultés telles qu'elle se révèle quasiment irréalisable. Le lecteur verra que nous exagérons à peine, quand nous aurons montré comment le Citoyen de Genève écrivait.

A. Rousseau n'est pas un livrier.

Rousseau raconte qu'il est parvenu à l'âge mûr sans avoir rien produit de grand; selon lui, c'est le hasard qui le lança dans la littérature : « Ce fut même en quelque façon par surprise, et sans en avoir formé le projet, qu'il se trouva jeté dans cette funeste carrière [1]. » Jean-Jacques ne ment point : il n'a jamais recherché la célébrité littéraire. Un jour d'octobre 1749, événement tout à fait fortuit, il prend connaissance, dans le *Mercure de France*, de la question posée par l'Académie de Dijon pour le concours de 1750 : *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.* A l'instant, rapporte-t-il dans ses *Confessions* [2], il voit un autre univers et devient un autre homme. Il se laisse tomber au pied d'un chêne et compose, dans une sorte de transe, la *Prosopopée de Fabricius.* Il arrive à Vincennes en proie à une grande agitation, il lit à Diderot ce qu'il vient d'écrire et lui expose ses idées sur le sujet. Diderot lui conseille de développer son point de vue et de concourir [3]. Si Rousseau a su attendre le moment propice pour prendre la plume [4], il a également eu la sagesse de la déposer quand le grand élan qui portait son génie a commencé à faiblir :

[1] Voir vol. IX, page 213 de l'édition Hachette en 13 vol. à laquelle nous nous référons.
[2] VIII, 249.
[3] Rousseau a raison de prétendre que c'est « à l'instigation des gens de lettres » qu'il s'est mis à écrire (voir IX, 213).
[4] *Loc. cit.*

> Pourquoi vouloir que je fasse encore des livres, quand j'ai dit tout ce que j'avois à dire... ? Ceux qui ont la démangeaison de parler toujours trouvent toujours quelque chose à dire; cela est aisé pour qui ne veut qu'agencer des mots, mais je n'ai jamais été tenté de prendre la plume que pour dire des choses grandes, neuves et nécessaires, et non pas pour rabâcher. J'ai fait des livres, il est vrai, mais jamais je ne fus un livrier [5].

Un point nous paraît acquis : Jean-Jacques n'a pas été un écrivain de profession, un assembleur de belles phrases à tant la ligne, un quémandeur d'applaudissements et de pensions comme il y en eut beaucoup à son époque. La chose s'avérait d'ailleurs impossible pour lui, car il était tout l'opposé d'un bel esprit; lorsqu'il devait prononcer quelques paroles, il se sentait plus embarrassé qu'un écolier, cherchant ses mots avec peine, embrouillant ses idées et lâchant étourdiment cent propos inconsidérés [6]. Ceux qui ne le connaissaient point le jugeaient « pesant à penser et maladroit à dire [7] ». Il écrivait aussi péniblement quand il n'était pas inspiré :

> Avois-je quelque vrai talent pour écrire ? je ne sais. Une vive persuasion m'a toujours tenu lieu d'éloquence, et j'ai toujours écrit lâchement et mal quand je n'ai pas été fortement persuadé... Si je n'avois écrit que pour écrire, je suis convaincu que l'on ne m'auroit jamais lu [8].

Les lecteurs de Rousseau admettront sans doute avec nous que son style souvent grandiloquent présente parfois des imperfections qui n'auraient point échappé à un polisseur d'harmonieuses périodes [9]. Nous n'enlevons rien au génie de Rousseau en voyant en lui d'abord un philosophe et un penseur, un littérateur ensuite; le fond de ses écrits nous importe plus que leur forme [10].

5 IX, 221.
6 Voir IX, 193.
7 *Loc. cit.*
8 X, 302; voir aussi VIII, 80 : « De là vient l'extrême difficulté que je trouve à écrire. Mes manuscrits, raturés, barbouillés, mêlés, indéchiffrables, attestent la peine qu'ils m'ont coûté. Il n'y en a pas un qu'il ne m'ait fallu transcrire quatre ou cinq fois avant de le donner à la presse. » VIII, 368 : « Je savois que tout mon talent ne venoit que d'une certaine chaleur d'âme sur les matières que j'avois à traiter... On s'imaginoit que je pouvois écrire par métier, comme tous les autres gens de lettres, au lieu que je ne sus jamais écrire que par passion. »
9 A vrai dire, les jugements qu'on émet sur le style d'un auteur sont souvent empreints de subjectivité, quand ils ne sont pas consciemment déformés. Ceci se vérifie particulièrement pour Rousseau : ceux qui ne voient dans ses écrits que le développement de paradoxes pernicieux lui décernent des éloges pour son style, vu qu'ils n'osent tout lui enlever ou plutôt parce que l'éloge renforce la critique quand il s'y mêle au moment opportun.
10 On ne contestera point que les deux *Discours*, le *Contrat social* et l'*Emile*, œuvres maîtresses de Rousseau, ont dû leur succès aux idées qu'ils contenaient beaucoup plus qu'à l'harmonie de leur agencement.

B. Pour Rousseau, écrire était un exutoire.

Comment un jeune homme totalement inconnu dans le monde des lettres, qui ne possédait même pas l'*a b c* du métier d'écrivain, qui ne songeait pas à écrire, qui ne voulait pas écrire, a-t-il récolté d'emblée la faveur du public sans la briguer aucunement [11] ? Il n'a fait qu'obéir à une sorte de voix intérieure qui lui dictait son premier *Discours*, il a cédé devant un torrent d'idées qui se sont brusquement imposées à son esprit :

> J'allois voir Diderot, alors prisonnier à Vincennes, j'avois dans ma poche un *Mercure de France*, que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon, qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture : tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse [12].

Premier fruit de la « crise » de Vincennes, entrevu dans une espèce de délire, composé selon une méthode singulière [13], le *Discours sur les Sciences et les Arts*, « plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre; de tous ceux qui sont sortis de la plume [de Rousseau], c'est le plus faible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie [14] ». Cette espèce d'incohérence ne doit pas nous étonner, car Jean-Jacques a composé l'ouvrage à la suite d'un grand bouleversement. En jetant sur le papier le trop-plein de son âme bouillonnante, il a tenté de décharger sa tension intérieure; écrire devenait pour lui un exutoire; son discours apparaît donc comme le sous-produit d'une crise, d'un conflit.

Soulignons tout particulièrement qu'un tel phénomène s'est manifesté plus d'une fois au cours de la carrière littéraire de Rousseau.

11 « Cette faveur du public, nullement briguée, et pour un auteur inconnu, me donna la première assurance véritable de mon talent, dont, malgré le sentiment interne, j'avois toujours douté jusqu'alors » (VIII, 258).

12 X, 301.

13 « Je travaillai ce discours d'une façon bien singulière... Je lui consacrois les insomnies de mes nuits. Je méditois dans mon lit à yeux fermés, et je tournois et retournois mes périodes dans ma tête... mais le temps de me lever et de m'habiller me faisoit tout perdre : et quand j'étois à mon papier il ne me venoit presque plus rien de ce que j'avois composé » (VIII, 249-250).

14 VIII, 250.

C'est pour se libérer du remords que lui inspirait un mensonge de jeunesse [15] qu'il écrivit ses *Confessions* :

> Ce souvenir cruel me trouble quelquefois, et me bouleverse au point de voir dans mes insomnies cette pauvre fille venir me reprocher mon crime comme s'il n'étoit commis que d'hier... Cependant je n'ai jamais pu prendre sur moi de décharger mon cœur de cet aveu dans le sein d'un ami. La plus étroite intimité ne me l'a jamais fait faire à personne, pas même à M^me^ de Warens. Tout ce que j'ai pu faire a été d'avouer que j'avois à me reprocher une action atroce, mais jamais je n'ai dit en quoi elle consistoit. Ce poids est donc resté jusqu'à ce jour sans allègement sur ma conscience; et je puis dire que le désir de m'en délivrer en quelque sorte a beaucoup contribué à la résolution que j'ai prise d'écrire mes confessions [16].

Les *Dialogues* sont nés des persécutions qu'endurait le Promeneur Solitaire de la part de ses ennemis :

> Enfin, malgré la résolution qu'il avoit prise en arrivant à Paris de ne plus s'occuper de ses malheurs, ni de reprendre la plume à ce sujet, les indignités continuelles qu'il a souffertes, les harcèlements sans relâche..., ayant lassé sa patience, et lui faisant sentir qu'il ne gagneroit rien pour son repos à se taire, il a fait encore un effort; et, s'occupant derechef, malgré lui, de sa destinée et de ses persécuteurs, il a écrit en forme de dialogue une espèce de jugement d'eux et de lui assez semblable à celui qui pourra résulter de nos entretiens. Il m'a souvent protesté que cet écrit étoit de tous ceux qu'il a faits en sa vie celui qu'il avoit entrepris avec le plus de répugnance et exécuté avec le plus d'ennui. Il l'eût cent fois abandonné, si les outrages augmentant sans cesse et poussés enfin aux derniers excès ne l'avoient forcé, malgré lui, de le poursuivre [17].

Dans une chaise de poste qui l'emmène en exil, pendant les trois jours qui suivent le départ précipité de Montmorency et le désarroi provoqué par l'annonce de son arrestation imminente, Rousseau compose les premiers chants du *Lévite d'Ephraïm* [18]. C'est dans un état d'exaltation qu'il trace les grandes lignes de son *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les hommes* [19].

15 Surpris avec un ruban qu'il venait de voler, Jean-Jacques accusa faussement une jeune cuisinière, Marion, de le lui avoir donné. Confronté avec la jeune fille, il maintint effrontément ses déclarations; la servante fut chassée, ce qui était lourd de conséquences à cette époque. Rousseau rapporte longuement les faits en VIII, 59-61, où les psychologues trouveront un bel exemple de projection : « Je l'accusai d'avoir fait ce que je voulois faire, et de m'avoir donné le ruban, parce que mon intention étoit de le lui donner. »

16 VIII, 60. Le début de la *Quatrième Promenade* (IX, 347-348) atteste que le remords de Rousseau était aussi vif qu'il le dit dans ses *Confessions*.

17 IX, 218.

18 IX, 31-32.

19 Voir VIII, 277 : « Mon âme, exaltée par ces contemplations sublimes, s'élevoit auprès de la Divinité; et voyant de là mes semblables suivre, dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criois d'une voix faible qu'ils ne pouvoient entendre : « Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux viennent de vous ! »

Pour être plus précis, disons que Rousseau ne compose pas en pleine crise, mais dans la phase terminale de celle-ci ou, plus souvent, dans la période d'accalmie qui lui succède immédiatement. Au moment de l'effervescence, jaillit une gerbe d'idées, dont les restes épars sont agencés dès que survient l'apaisement :

> Mes idées circulent sourdement dans ma tête, elles y fermentent jusqu'à m'émouvoir, m'échauffer, me donner des palpitations; et, au milieu de toute cette émotion, je ne vois rien nettement, je ne saurois écrire un seul mot, il faut que j'attende. Insensiblement ce grand mouvement s'apaise, ce chaos se débrouille, chaque chose vient se mettre à sa place, mais lentement, et après une longue et confuse agitation [20].

La *Lettre sur les Spectacles* illustre fort bien ce processus. Rousseau a travaillé à sa composition au début de l'année 1758, soit immédiatement après les moments pénibles que lui ont réservés la trahison de ses amis et en particulier la conduite déloyale de M^me^ d'Épinay [21] :

> Plein de tout ce qui venoit de m'arriver, encore ému de tant de violens mouvemens, le mien mêloit le sentiment de ses peines aux idées que la méditation de mon sujet m'avoit fait naître; mon travail se sentit de ce mélange. Sans m'en apercevoir, j'y décrivis ma situation actuelle; j'y peignis Grimm, M^me^ d'Épinay, M^me^ d'Houdetot, Saint-Lambert, moi-même. En l'écrivant, que je versai de délicieuses larmes ! Hélas ! on y sent trop que l'amour, cet amour fatal dont je m'efforçois de guérir, n'étoit pas encore sorti de mon cœur [22].

C. Une grande œuvre, reflet d'une personnalité complexe et d'une vie agitée.

Cette dernière citation nous montre Jean-Jacques se peignant lui-même dans un ouvrage dont il est le centre et dévoilant *inconsciemment* les sentiments qui l'agitent et qu'il ne peut contenir. Les mêmes

[20] VIII, 80.

[21] « Mon état étoit des plus défavorables. Je voyois s'éloigner de moi tous mes amis, sans qu'il me fût possible de savoir ni comment ni pourquoi. » Le 23 novembre 1757, Rousseau écrit à M^me^ d'Epinay : « Si l'on mourroit de douleur, je ne serois pas en vie... » (VIII, 348). La réponse qu'il reçoit le 10 décembre le transporte d'indignation (voir VIII, 349-350). A cette exaltation fait suite une phase de dépression : « La force extraordinaire qu'une effervescence passagère m'avoit donnée pour quitter l'Ermitage m'abandonna sitôt que j'en fus dehors » (VIII, 351). Le moral de Rousseau tombe plus bas encore quand il constate un refroidissement graduel des lettres de M^me^ d'Houdetot, sans qu'il puisse en deviner la raison (voir VIII, 354). Une nouvelle poussée d'exaltation axée sur l'article *Genève* de d'Alembert qu'il vient de lire dans le tome VII de l'*Encyclopédie* le sauve de ce marasme (voir VIII, 355). En février 1758, *quand il a retrouvé un peu de calme,* il commence sa *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles.*

[22] VIII, 355-356.

constatations s'imposent à la lecture d'autres écrits. Nous ne parlerons pas des *Confessions* où cela va de soi, mais, pour n'en citer que quelques-uns pêle-mêle, des *Dialogues*, des *Rêveries du Promeneur solitaire*, du *Verger des Charmettes*, de la *Nouvelle Héloïse* [23]. Ceux qui ne nourrissent aucune sympathie à l'égard de Rousseau lui reprocheront d'encenser sa propre idole et d'afficher un orgueil et un narcissisme indécents. A nous, qui considérons les grands ouvrages du Citoyen de Genève comme autant d'« éruptions » de sa personnalité, ceci ne semble ni anormal ni condamnable : la lave que projette un volcan et celle qui bouillonne à l'intérieur du cratère sont-elles de nature différente ? On voit aussi que non seulement Jean-Jacques exprime ses joies, ses peines, ses espoirs, ses désillusions, ses conflits et tous les sentiments complexes qui l'agitent, mais encore qu'il met en scène ses amis, ses adversaires et d'autres personnes qu'il a connues. Ajoutons qu'il fait souvent allusion à des événements de sa vie, événements qui paraissent au lecteur tantôt importants, tantôt insignifiants. Il existe donc entre la personnalité et la vie de Rousseau, d'une part, et ses écrits, d'autre part, une relation étroite. Vu que, dans ses *Rêveries*, ses *Dialogues*, ses *Confessions*, etc., Jean-Jacques, homme doué d'une puissance d'introspection peu commune, donne sur son enfance, sa jeunesse, son éducation, sa vie professionnelle et sentimentale, son tempérament, son caractère..., des renseignements nombreux et précis, ne laissant même pas dans l'ombre des détails qui choquent la pudeur, il semblerait que les difficultés auxquelles se heurte la recherche des sources de Rousseau soient moins grandes qu'il n'a été dit au début de cette étude. Ne nous fions cependant pas aux apparences. Sans doute parce qu'il n'avait guère de mémoire, Rousseau a commis, dans ses *Confessions*, plus d'une inexactitude, sans pourtant vouloir tromper ses lecteurs [24]. Les *Dialogues*, qui constituent une défense, ne sont pas toujours empreints d'une objectivité parfaite, ce qui est humain.

23 Les premiers lecteurs de cet ouvrage étaient persuadés « qu'on ne pouvoit exprimer si vivement des sentimens qu'on n'auroit point éprouvés, ni peindre ainsi les transports de l'amour, que d'après son propre cœur. » « En cela, ajoute Rousseau, l'on avoit raison, et il est certain que j'écrivis ce roman dans les plus brûlantes extases » (IX, 3).

24 « Il suit de toutes ces réflexions que la profession de véracité que je me suis faite a plus son fondement sur des sentimens de droiture et d'équité que sur la réalité des choses, et que j'ai plus suivi dans la pratique, les directions morales de ma conscience que les notions abstraites du vrai et du faux. J'ai souvent débité bien des fables, mais j'ai très-rarement menti » (IX, 357).

D'une manière plus générale, la façon dont Rousseau enregistre puis fait revivre les événements, les images et les sentiments qui s'y rattachent risque de donner lieu à de graves distorsions :

> Non seulement les idées me coûtent à rendre, elles me coûtent même à recevoir. J'ai étudié les hommes, et je me crois assez bon observateur : cependant je ne sais rien voir de ce que je vois; je ne vois bien que ce que je me rappelle, et je n'ai de l'esprit que dans mes souvenirs. De tout ce qu'on dit, de tout ce qu'on fait, de tout ce qui se passe en ma présence, je ne sens rien, je ne pénètre rien. Le signe extérieur est tout ce qui me frappe. Mais ensuite tout cela me revient : je me rappelle le lieu, le temps, le ton, le regard, le geste, la circonstance; rien ne m'échappe. Alors, sur ce qu'on a fait ou dit, je trouve ce qu'on a pensé; et il est rare que je me trompe [25].

Enfin Jean-Jacques a peuplé ses écrits d'objets, d'êtres et de situations imaginaires qui, pour l'observateur non averti, ont toutes les apparences du réel.

La personnalité complexe de Rousseau constitue assurément l'obstacle majeur. En l'occurence, le mot « personnalité » n'est vraiment qu'une étiquette commode. La personnalité de Rousseau c'est le bagage héréditaire qu'il a apporté en venant au monde le 28 juin 1712, c'est sa qualité de Genevois [26], c'est son enfance que n'a point bercée la tendresse d'une mère [27], son éducation presque exclusivement confiée à des femmes [28], ses lectures trop précoces qui lui ont donné, à sept ans, « une intelligence unique à son âge sur les passions », et ces émotions confuses qui « n'altéroient point la raison qu'il n'avoit pas encore, mais qui lui en formèrent une d'une autre trempe, et lui donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu le guérir [29] ». La personnalité de Rousseau, c'est aussi le séjour qu'il a fait à Bossey [30], le genre de correction que lui infligeait M^lle^ Lambercier [31], son amour d'enfant pour la grande M^lle^ de Vulson et pour la petite M^lle^ Goton [32], ses apprentissages manqués, les livres de la Tribu qui meublèrent son imagination

25 VIII, 80.

26 Voir le bel ouvrage de G. Vallette, *Jean-Jacques Rousseau genevois*, Paris-Genève, Plon-Nourrit et A. Julien, 1911.

27 Voir VIII, 2.

28 Voir VIII, 3.

29 VIII, 3-4.

30 G. Vallette, *op. cit.*, p. 29, insiste sur « l'extrême importance » de ce séjour.

31 Voir VIII, 8-10.

32 Voir VIII, 17-19.

de quinze ans [33], sa conversion au catholicisme, les aventures de tous genres qu'il connut à Turin [34], l'influence favorable de M^me^ de Warens, les études qu'il entreprit chez elle et les livres si nombreux et si variés qu'il a lus dans la quiétude de son foyer, à Annecy, à Chambéry et aux Charmettes [35], l'ascendant qu'ont exercé sur lui les visiteurs de M^me^ de Warens, notamment les pères Jésuites Hemet et Coppier [36]. Il ne faut pas oublier que Rousseau a traversé des moments difficiles et qu'il a connu la faim, la soif et les nuits passées à la belle étoile. Nous tiendrons compte aussi de l'influence de M^lle^ du Châtelet [37], des gens de lettres que Jean-Jacques a rencontrés à Paris et de la morale assez large des pensionnaires de M^me^ La Selle [38]. Plus importantes encore sont la liaison avec Thérèse Le Vasseur et les tristes conséquences qu'elle a engendrées : frictions entre Rousseau et sa nouvelle famille et surtout abandon de ses cinq enfants [39]. Tous ces détails, tous ces faits d'ordre physique, intellectuel, caractériel, moral, sentimental, dont l'énumération complète serait interminable, se sont combinés entre eux pour former une synthèse unique et complexe, un génie dont les œuvres reflètent la mystérieuse et prestigieuse personnalité. A force de patientes recherches, on parvient à déterminer avec quelque exactitude ce que Rousseau doit à Sénèque, à Montaigne, à Locke, à Fénelon..., mais l'étude de ces sources bibliographiques ne résout pas tous les problèmes, tant s'en faut, car le moment vient où l'esprit curieux se demande en vertu de quelles dispositions intérieures Rousseau a fait sienne telle idée de Montaigne et rejeté telle autre, ou pourquoi il a adopté les théories pédagogiques de Sénèque, tandis qu'il a souvent combattu celles de John Locke. Seul l'examen approfondi des sources biographiques permet de répondre à de telles questions; encore est-il vain d'espérer dissiper tous les points d'interrogation et accorder les opinions des spécialistes en la matière [40]. Pour en terminer avec la première partie de cet article, attirons l'attention du lecteur sur le fait

33 Voir VIII, 26-27.
34 Voir VIII, 41-70.
35 Sur les lectures de Rousseau, voir VIII, 77, 167, 169-173, 177 et VI, 2 et suiv.
36 Voir VIII, 173.
37 Voir VIII, 121.
38 Voir VIII, 244.
39 Voir VIII, 244-245; X, 258.
40 L'étude des sources de Rousseau a suscité et suscitera encore de vives controverses. A notre avis, il ne s'agit point là de vaines disputes, mais de recherches qui enrichissent la pensée de Rousseau en ce sens qu'elles aident à la mieux comprendre.

que des événements paraissant anodins à celui qui dissèque les textes dans le calme de son cabinet ont pu entraîner des répercussions profondes en raison de leur « contexte » et de l'hypersensibilité de Rousseau.

II. — ROUSSEAU ET L'« ÉMILE ».

Après avoir décrit les caractères généraux du mode de composition propre à Rousseau — le mot « technique » ne conviendrait pas ici — et montré les circonstances favorables, mais aussi les obstacles que rencontre l'étude des sources des théories rousseauistes, nous abordons un sujet plus particulier, à savoir les relations existant entre l'*Émile* et diverses circonstances de la vie de son auteur.

A. La genèse de l'« Émile ».

1. *L'« Émile » clef de voûte d'un système entrevu à Vincennes.*

Le *Traité de l'Éducation* présente, outre des méthodes pédagogiques étonnamment modernes parfois, une véritable philosophie de l'éducation; il constitue le point d'aboutissement, la clef de voûte du système de Rousseau [41]. Inséparable des deux *Discours*, il forme avec eux une remarquable trilogie. L'*Émile* est le dernier ouvrage issu de l'illumination de Vincennes à laquelle il doit la partie la plus dense de son contenu [42]. Rousseau, qui reste en principe le meilleur juge de ses écrits, souligne ces différents points avec force et clarté dans une lettre adressée à M. de Malesherbes le 12 janvier 1762. Racontant ce qu'il a ressenti à Vincennes, il écrit :

> Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandois. Ô Monsieur ! si j'avois jamais pu

[41] « J'avois senti dès ma première lecture que ces écrits marchoient dans un certain ordre qu'il falloit trouver pour suivre la chaine de leur contenu. J'avois cru voir que cet ordre étoit rétrograde à celui de leur publication, et que l'auteur, remontant de principes en principes, n'avoit atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il falloit donc, pour marcher par synthèse, commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Emile*, par lequel il a fini, les deux autres écrits qu'il a publiés depuis ne faisant plus partie de son système, et n'étant destinés qu'à la défense personnelle de sa patrie et de son honneur » (IX, 285-286).

[42] Ces dernières constatations sont importantes en ce qui concerne l'étude des sources, car elles délimitent — assez approximativement, nous en convenons — le cadre des recherches dans l'espace et dans le temps surtout.

> écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du système social ! avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions ! avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement, et que c'est par les institutions seules que les hommes deviennent méchans ! Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités, qui, dans un quart d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien foiblement épars dans les trois principaux de mes écrits; savoir, ce premier *Discours*, celui de l'*Inégalité*, et le *Traité de l'éducation*; lesquels trois ouvrages sont inséparables, et forment ensemble un même tout [43].

Puisque nous faisons état de la fameuse « conversion », nous devons à son propos quelques explications au lecteur. S'est-elle réellement produite ? ne s'agit-il pas plutôt d'une mise en scène imaginée par un mythomane ? Le phénomène n'est pas unique [44]; des psychologues et des psychiatres ont considéré comme valables les renseignements fournis par Rousseau et sont partis de là pour tenter d'expliquer ce qui est arrivé [45]; de plus, et surtout, Jean-Jacques est revenu à plusieurs reprises sur cette crise intime et il n'a jamais varié dans ses déclarations [46]. Cette unité ne se retrouve point dans l'interprétation des faits que les psychologues, les psychiatres et les psychanalystes voient sous des angles différents. Ceux qui font intervenir le surnaturel à tout propos évoqueront Saül sur le chemin de Damas, les amateurs de merveilleux songeront à des voix, les poètes parleront d'une sorte de Muse. Mais la poésie et l'imagination doivent s'effacer ici devant le bon sens. L'explication que nous donnons — nous ne la présentons pas comme la meilleure — ramène les faits à de justes proportions. En IX, 213 [47], Rousseau parle en termes succincts des sentiments qui l'assaillirent à la lecture du *Mercure*; nous partons de là. Dans son jeune âge, en parcourant Plutarque notamment, Jean-Jacques s'était fait du monde et des hommes une image trop belle [48]; l'éducation

[43] X, 301-302.

[44] Voir *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. VII, p. 4 et suiv. et aussi p. 96-97 où E. Ritter fait un rapprochement entre l'illumination de Rousseau et celle de saint Ignace de Loyola.

[45] Voir Gerhard Gran, *La crise de Vincennes*, dans *Ann.*, t. VII, p. 1-17, et Dr V. Demole, *Analyse psychiatrique des « Confessions » de J.-J. R.*, dans *Archives Suisses de Neurologie et de Psychiatrie*, II (1918), p. 270-304; voir aussi P. Seippel, *La personnalité religieuse de J.-J. Rousseau*, dans *Ann.*, t. VIII, p. 205-231 (surtout p. 213 et suiv.); G. Vallette, *op. cit.*, p. 70 et suiv.

[46] Voir notamment VIII, 249; IX, 213 et X, 301.

[47] *Second Dialogue.*

[48] « Les *Hommes illustres* de Plutarque furent sa première lecture dans un âge où rarement les enfans savent lire. Les traces de ces hommes antiques firent en lui des impressions qui jamais n'ont pu s'effacer..... Dès lors il se fit des hommes et de la

bienveillante et attentive qu'il avait reçue, et les beaux exemples qu'il avait eus sous les yeux avaient renforcé cet idéal. Brusquement Jean-Jacques fut lancé dans le tourbillon de la vie, dans ses difficultés et ses turpitudes. Entre l'homme imaginé et l'homme réel, un fossé se creusait; à l'image idéalisée du premier s'opposait le sombre portrait du second. Jeté sans préparation dans la société, cruellement meurtri par elle, mais refusant de renoncer aux illusions de son jeune âge, Jean-Jacques se plaçait devant un dramatique dilemme dont la solution mit plusieurs années à s'élaborer dans son subconscient : « Il entrevoyoit une secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés; mais c'étoit plutôt un sentiment sourd, une notion confuse qu'un jugement clair et développé [49]. » Un jour d'octobre 1749, son regard tombe sur la question posée par l'Académie de Dijon : *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.* Une dualité s'impose à lui : d'une part, les sciences et les arts, produits d'une société évoluée, et, d'autre part, les mœurs de cette société. Il se rappelle brusquement que M. de Tavel a perdu M^me^ de Warens en lui enseignant la philosophie et la morale. Il s'aperçoit que parmi ses amis et connaissances, il compte des « esprits vifs, éclairés et fins, mais faux, doubles et méchans [50] ». Le souvenir de la jalousie mauvaise de Rameau, grand artiste cependant, est si proche, si vif celui des vices et des travers qu'il a remarqués chez les gens nobles, riches, cultivés et savants qu'il a côtoyés à Turin et ailleurs. Les cabaretiers, les aubergistes, les paysans, en un mot tous ces braves gens qui l'ont hébergé et restauré au temps où il se trouvait sans argent et sans travail [51] étaient ignorants et incultes, mais aussi honnêtes et généreux. Il y a treize ans, Rousseau a lu les *Lettres à Lucilius.* Dans l'une d'elles [52], Sénèque dénonce la vanité des arts libéraux en ce qui concerne l'acquisition de la vertu. Dans une autre [53], Jean-Jacques a trouvé une sentence brève et vigoureuse qui lui apparaît à présent en traits de feu : « Postquam

société des idées romanesques et fausses, dont tant d'expériences funestes n'ont jamais bien pu le guérir. Ne trouvant rien autour de lui qui réalisât ses idées, il quitta sa patrie encore jeune adolescent, et se lança dans le monde avec confiance, y cherchant les Aristides, les Lycurgues et les Astrées dont il le croyoit rempli » (IX, 206).

49 IX, 213.
50 IX, 206.
51 Voir VIII, 103-104 notamment.
52 LXXXVIII.
53 XCV, 13.

docti prodierunt, boni desunt », « Depuis que les savans ont commencé à paroître parmi nous, les gens de bien se sont éclipsés [54]. » C'est ainsi qu'il donne à la question une réponse inattendue : les sciences et les arts engendrent le luxe et la mollesse; loin d'avoir contribué à rétablir les mœurs, ils les ont corrompues. Ses idées débordent le cadre étroit du sujet de l'Académie. Il imagine l'homme primitif vivant selon la nature, sans connaître ni les vices ni les maux. Il voit « un autre univers, un véritable âge d'or, des sociétés d'hommes simples, sages, vertueux [55] ». Cette félicité ne dure guère, car une poignée d'individus s'emparent de la terre qui jusqu'alors était le bien de tous; l'inégalité en résulte : désormais il y aura des riches et des pauvres, des maîtres et des esclaves. La société qui s'édifie sur de telles bases engendre les pires désordres : discordes, meurtres, guerres... L'éden devient enfer et l'innocence corruption. Rousseau entrevoit cependant le salut. Certes, il est impossible de faire reculer le progrès et de revenir à un type de société peu évolué [56], mais on peut former l'individu de telle sorte qu'il ne cherche son bonheur qu'en lui-même et l'y trouve, et qu'il puisse un jour se mêler à la foule sans grand dommage, confrontation dramatique qui n'interviendra d'ailleurs que le plus tard possible. Tels sont les quelques principes que l'ami de Diderot a retenus de « ces foules de grandes vérités qui l'illuminèrent sous cet arbre [57] ». Ils constituent la structure fondamentale des deux *Discours* et de l'*Émile* [58]. Quant à l'illumination elle-même, nous la considérons comme la brusque prise de conscience d'un problème [59] et la découverte apparemment instantanée de sa solution. En fait, sans qu'il s'en rendît compte, Rousseau se trouvait aux prises avec ce problème depuis des années; la solution dont les éléments sommeillaient en lui s'ébauchait depuis longtemps

54 I, 8-9.

55 IX, 213.

56 L'image d'un Rousseau ennemi de la civilisation et du progrès, quoique fort ancienne, est fausse (la Sorbonne commettait déjà l'erreur de croire que Jean-Jacques désirait que les hommes vécussent comme des sauvages : voir *Censure*, éd. Le Prieur, 1762, p. 9-10). Rousseau n'a jamais prêché le retour à la barbarie primitive; il n'était pas assez fou pour souhaiter l'irréalisable : « La nature humaine ne rétrograde pas, et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lequel il a le plus insisté » (IX, 287).

57 X, 301.

58 Rousseau affirmait déjà cette unité (voir X, 302); l'analyse des trois ouvrages confirme pleinement son jugement.

59 Nous avons vu qu'il s'agissait de l'opposition existant entre l'homme tel que Rousseau se le représentait et celui qu'il découvrait dans la réalité.

déjà dans son inconscient. La lecture du *Mercure de France* ne fut point une cause, mais une occasion [60]. Les circonstances matérielles dont parle Rousseau : la chaleur accablante [61] que réverbérait un chemin dépourvu d'ombre [62], la fatigue qui écrasait le promeneur et la solitude du lieu expliquent le moment de la crise, mais n'offrent aucune relation avec sa nature.

2. *Premier succès.*

Dès son retour à Paris, Jean-Jacques travaille au premier *Discours.* Contre toute attente, l'Académie lui décerne le prix. Pour accorder ses actions avec ses théories, Rousseau décide de vivre en homme pauvre et indépendant. Pour subsister, il se met à copier de la musique; on ne le verra plus qu'en « équipage négligé : grande barbe et perruque mal peignée [63] ». C'est du moins dans une telle tenue qu'il se présenta à Fontainebleau le jour où son opéra fut joué devant Louis XV, M^me^ de Pompadour et toute la cour. Reconnaissons que cette conduite avait un caractère partiellement artificiel : d'une timidité excessive, peu habitué aux usages du grand monde, Rousseau prit le parti de fouler aux pieds les usages et de mépriser les belles manières qu'il n'osait ou ne savait mettre en pratique [64].

3. *Nouvelle étape vers l'« Émile » : le « Discours sur l'Inégalité ».*

En novembre 1753, le *Mercure* publie le sujet du prochain concours de l'Académie de Dijon : *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ?* Les effets de la crise de Vincennes sont toujours vivaces [65]... Dans sa

[60] P. Seippel, *art. cit.*, dans *Ann.*, t. VIII, p. 213-214, décrit fort bien le cheminement souterrain de la crise, en recourant à une belle comparaison : « Sous la surface lisse et froide d'un glacier, une poche se forme, grossie par les eaux qui, goutte à goutte, filtrent à travers les crevasses. De jour en jour la poche grossit sans que rien au dehors révèle sa présence. Elle est bientôt un lac intérieur contenu par une paroi de glace sans cesse amincie. Une dernière goutte rompt l'équilibre. La paroi cède. La masse d'eau se précipite en tombant vers la vallée, brisant tout ce qui lui résiste, emportant dans sa course rocs et sapins. Telle m'apparaît la conversion de Rousseau... »; malheureusement il nous renseigne beaucoup moins bien sur le fond même de la crise.

[61] Voir VIII, 249 et 256.

[62] Voir VIII, 249.

[63] VIII, 268.

[64] Voir VIII, 261-262.

[65] « De la vive effervescence qui se fit alors dans son âme sortirent des étincelles de génie qu'on a vues briller dans ses écrits durant dix ans de délire et de fièvre, mais dont aucun vestige n'avoit paru jusqu'alors, et qui vraisemblablement n'auroient plus brillé dans la suite, si, cet accès passé, il eût voulu continuer d'écrire. Enflammé par

jeunesse, Jean-Jacques a bien souvent souffert d'une inégalité découlant uniquement de sa naissance et de sa pauvreté, et qu'il ressentait plus vivement encore quand il se comparait aux puissants sous le rapport des talents et de la vertu. Deux menus faits pris parmi bien d'autres nous serviront de preuve. Au cours d'un grand dîner offert chez M. de Gouvon, Jean-Jacques, qui était au service du vieux comte, se montra meilleur connaisseur du vieux français que les brillants seigneurs et les nobles dames; sa réponse étonna tout le monde et lui valut même un regard de M^lle^ de Breil, « cette personne si dédaigneuse ». L'auteur des *Confessions* se souvient avec fierté de ce banal événement :

> Ce moment fut court, mais délicieux à tous égards. Ce fut un de ces momens trop rares qui replacent les choses dans leur ordre naturel, et vengent le mérite avili des outrages de la fortune. Quelques minutes après, M^lle^ de Breil, levant derechef les yeux sur moi, me pria d'un ton de voix aussi timide qu'affable, de lui donner à boire. On juge que je ne la fis pas attendre; mais en approchant je fus saisi d'un tel tremblement, qu'ayant rempli trop le verre, je répandis une partie de l'eau sur l'assiette et même sur elle [66].

Quand il fut placé chez son oncle Bernard, Jean-Jacques devint rapidement l'inséparable ami de son cousin; il finit même par l'aimer mieux que son propre frère [67]. Mais lorsqu'il fut mis au travail, cette belle amitié ne résista pas à l'inégalité purement matérielle qui s'établit entre les deux cousins. Dans les *Confessions* [68], on peut lire ce passage empreint d'amertume :

> A mon entrée en apprentissage, étant plus séparé de lui, je le vis moins; toutefois durant quelque temps nous nous rassemblions les dimanches; mais insensiblement chacun prit d'autres habitudes, et nous nous vîmes plus rarement. Je suis persuadé que sa mère contribua beaucoup à ce changement. Il étoit, lui, un garçon *du haut*; moi, chétif apprenti, je n'étois plus qu'un enfant de *Saint-Gervais*. Il n'y avoit plus entre nous d'égalité, malgré la naissance; c'étoit déroger que de me fréquenter [69].

On comprend que Rousseau fut « frappé de cette grande question, et surpris que cette Académie eût osé la proposer [70] ». Il alla méditer ce

la contemplation de ces grands objets, il les avoit toujours présens à sa pensée; et, les comparant à l'état réel des choses, il les voyoit chaque jour sous des rapports tout nouveaux pour lui » (IX, 213-214).

66 VIII, 66-67.

67 Voir VIII, 7 et 16.

68 VIII, 28.

69 Jean-Jacques avait déjà senti qu'il n'était pas l'égal de son cousin aux yeux de M. Lambercier (VIII, 7).

70 VIII, 276. N'oublions pas que les bénéficiaires de cette inégalité se trouvaient au faîte de leur puissance.

grave sujet dans la forêt de Saint-Germain et composa le deuxième *Discours.*

Cet ouvrage a manifestement subi l'influence de Sénèque [71] et de Fénelon [72]. Rousseau n'en a sans doute pas eu conscience[73], car il avait lu les *Lettres à Lucilius* et le *Télémaque* plusieurs années auparavant, et il en avait si bien digéré les idées qu'il ne les distinguait plus de son propre fonds. Il reste qu'une fusion si parfaite n'eût pu se réaliser, si les conceptions personnelles de Jean-Jacques, issues d'une expérience de la vie déjà riche, n'avaient eu la même tonalité que celles qu'il rencontrait dans ses livres. Jean-Jacques envoie son discours à l'Académie, « mais sûr d'avance qu'il n'aura pas [le prix], et sachant bien que ce n'est pas pour des pièces de cette étoffe que sont fondés les prix des académies [74] ». En effet, c'est l'abbé Talbert qui est désigné comme lauréat. La décision de l'Académie n'a rien d'étonnant, du moins en ce qui concerne l'échec de Rousseau, car les théories qu'il développait étaient trop avancées pour l'époque et pouvaient passer pour subversives aux yeux de la classe dirigeante [75].

4. *L'« Émile » fruit du remords.*

Fin mai 1762, parut l'*Émile*, livre qui fit d'emblée grand bruit et suscita à son auteur de sérieux désagréments [76]. Ce traité d'éducation, auquel la pédagogie moderne doit beaucoup, constitue une trilogie avec les deux *Discours*, ainsi que Rousseau lui-même le déclare. C'est le dernier ouvrage issu de l'illumination de Vincennes et c'est dans cette œuvre que l'auteur développe ses théories avec le plus de clarté et le plus de vigueur, et donne à son système sa forme définitive.

71 Voir *Lettre* XC. Le parallélisme entre le deuxième *Discours* de Rousseau et cette *Lettre* est frappant : même nostalgie de l'âge d'or, mêmes vues sur la nature et le passé de l'humanité et sur l'origine de l'inégalité.

72 Voir le *Télémaque*. Rousseau s'est également inspiré d'autres auteurs (Ovide, par exemple), mais il s'agit là de sources moins importantes et parfois même de simples références. J. Morel, *Recherche sur les sources du Discours de l'inégalité*, dans *Ann.*, t. V, p. 119 et suiv., adopte un point de vue assez différent.

73 Il croyait avoir « vu et senti » cela sous le chêne de Vincennes (voir X, 301).

74 VIII, 277.

75 A la lecture du deuxième *Discours*, il apparaît clairement que Rousseau a préféré développer ses idées jusqu'au bout et même dépasser le cadre de son sujet plutôt que de composer un discours propre à être couronné. Cette honnêteté, cet enthousiasme, ce mépris de l'avantage immédiat sont un gage sûr de sincérité.

76 Voir IX, 23 et suiv.

L'*Émile* est, pour une large part, la conséquence d'un conflit qui a déchiré l'âme de Rousseau pendant plusieurs années. Tout lecteur du Citoyen de Genève sait qu'il a abandonné successivement les cinq enfants naturels qu'il eut de Thérèse Le Vasseur. Une telle conduite ne peut paraître que blâmable aux personnes bien nées, surtout si l'on tient compte du fait que Jean-Jacques s'était si peu soucié de ses enfants qu'il ne se souvenait même plus de l'année de leur naissance [77]. Persuadé d'abord qu'il avait agi selon la raison [78], il eut bientôt le cœur torturé de remords [79]. Il aurait voulu réparer son erreur, mais il ne le pouvait point. Alors, pour échapper à la hantise de sa faute et au désespoir auquel un amer repentir le conduisait, l'homme qui avait refusé d'élever ses propres enfants se pencha sur ceux des autres. Dans divers passages, Rousseau déclare que l'*Émile* lui a été dicté par le regret de sa faute, dont il constitue en quelque sorte le rachat :

> Les idées dont ma faute a rempli mon esprit ont contribué en grande partie à me faire méditer le *Traité de l'éducation*; et vous y trouverez, dans le livre I^er^, un passage qui peut vous indiquer cette disposition [80].

Nous ne citerons que la partie la plus intéressante de ce lieu auquel renvoie Rousseau :

> Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, qui le dispense de nourrir ses enfans et de les élever lui-même. Lecteur, vous pouvez m'en croire. Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé [81].

Des textes aussi expressifs se passent de commentaires [82].

77 Voir X, 258.

78 Voir VIII, 253-254; IX, 37.

79 Voir notamment VIII, 253; IX, 37 et X, 258.

80 X, 258; voir aussi IX, 37.

81 II, 16-17.

82 A. Ravier, *Etude historique de l'Emile*, thèse complémentaire de l'Université de Grenoble, éd. Bosc et Riou, Lyon, 1941, p. 115 et 167 et suiv., ne croit guère à la profondeur du remords de Rousseau et estime qu'« il est difficile de conclure qu'il existe une véritable relation de cause à effet entre ce remords et le traité ». Outre que les déclarations faites par Rousseau en IX, 37, n'infirment pas ce qui est dit en X, 258, l'insistance qu'il met à *se* persuader qu'il a agi selon la raison a une signification psychologique que A. Ravier ne semble pas avoir décelée. Une recherche plus poussée eût permis à l'auteur de découvrir bien des passages où Jean-Jacques exprime de sincères regrets. Enfin, si la *Neuvième Promenade* (c'est par erreur que l'auteur parle de la huitième) livre « le dernier mot de Jean-Jacques sur cette délicate affaire de conscience », en relisant intégralement cette partie des *Rêveries*, et non en recourant à une note de Musset-Pathay, A. Ravier eût trouvé matière à nuancer plus encore son jugement.

5. *Une inclination de jeunesse et un peu d'expérience.*

Cependant, écrire un traité de pédagogie ne constituait pas le seul mécanisme de défense qui s'offrît à Rousseau pour lutter contre le sentiment de culpabilité qui l'étouffait. Il aurait pu chercher une sublimation dans d'autres domaines : s'occuper de l'hébergement et du placement des filles mères, adopter un ou plusieurs enfants orphelins ou délaissés par leurs parents, verser de l'argent à une institution déjà existante, créer une œuvre nouvelle et y intéresser les personnes riches et désœuvrées qu'il comptait parmi ses connaissances, etc. L'orientation prise par Jean-Jacques s'explique de différentes manières. Avant de s'occuper de pédagogie théorique, Rousseau avait rempli les fonctions de précepteur des enfants de M. de Mably pendant un an [83]. On objectera qu'il y renonça en voyant qu'il ne parviendrait jamais à bien élever ses élèves [84], mais il reste qu'avec un peu plus de « patience et de sang-froid », il eût réussi, et que cette expérience lui montra ce qu'un précepteur devait éviter en lui faisant comprendre — leçon dont il se souvient dans l'*Émile* — qu'il est « trois instrumens toujours inutiles et souvent pernicieux auprès des enfans, le sentiment, le raisonnement, la colère [85] ». C'est également durant son séjour chez M. de Mably que Rousseau écrivit son *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie.* En lui-même, cet opuscule intéresse peu notre propos, car nous le considérons comme un programme établi par Jean-Jacques pour le soumettre au père de ses élèves, et point du tout comme une maquette de l'*Émile.* Le fait qu'au moment de le rédiger son auteur a lu ou relu les traités de Montaigne, Locke, Fénelon, Rollin, etc., revêt plus d'importance : en parcourant divers ouvrages de pédagogie, et tout en faisant son profit de leurs meilleures idées, Rousseau a remarqué leurs lacunes, leurs erreurs, et a constaté que le sujet, loin d'être épuisé, se révélait comme neuf [86]. Si rien ne prouve qu'en acceptant le poste de gouverneur des enfants de M. de Mably, Jean-Jacques obéissait à un

83 Mai 1740-mai 1741.

84 Voir VIII, 193.

85 VIII, 191.

86 Plus tard, il devait écrire : « Mon sujet étoit tout neuf après le livre de Locke » (II, 1).

goût pour cet état [87], une lettre datée de 1736 [88] montre qu'il avait une inclination marquée et consciente pour cette profession :

> Enfin, quant au poste de gouverneur d'un jeune seigneur, je vous avoue naturellement que c'est l'état pour lequel je me sens un peu de prédilection : vous allez d'abord être surpris; différez, s'il vous plaît, un instant de décider [89].

Signalons aussi que Rousseau a été professeur de musique et qu'il s'est efforcé de simplifier son enseignement par l'invention d'un nouveau système de notation. On voit qu'il est resté « fidèle à la tradition qui veut que, dans tout Genevois, il y ait un pédagogue qui sommeille [90] ».

Pour résumer très brièvement la genèse de l'*Émile*, nous distinguons trois étapes : *a)* dès sa jeunesse, Rousseau marquait une préférence pour les fonctions de précepteur; *b)* quelques années plus tard, il a eu l'occasion d'exercer ce métier, ce qui l'a conduit à consulter divers traités d'éducation et à composer le projet dont nous avons parlé; Rousseau s'est souvenu de cette initiation à la fois théorique et pratique quand il a écrit l'*Émile*; *c)* l'abandon de ses cinq enfants, faute irréparable, l'a plongé dans une torture morale particulièrement douloureuse contre laquelle il a tenté de se défendre en composant un ouvrage pédagogique [91].

B. Les fondements de l'« Émile ».

Dans le *Troisième Dialogue* [92], Rousseau expose d'une manière exacte et en peu de mots le contenu de l'*Émile* :

> Ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors, et

87 A cette époque, la vie chez M^me^ de Warens était « tout à fait insupportable » (VIII, 190); Rousseau aurait sans doute accepté tout autre emploi pour sortir de son isolement.

88 Cette lettre ne manque pas d'intérêt. Jean-Jacques y parle de son orientation professionnelle. Après avoir énuméré les professions qui lui étaient fermées dès son jeune âge faute d'argent pour les apprendre, il fait part à son père des possibilités qui lui restent dans la situation présente : il pourrait « pratiquer la musique, trouver un emploi de secrétaire chez quelque grand seigneur, et avec un peu plus d'expérience, servir de gouverneur à des jeunes gens de qualité » (X, 11). Notons qu'il a exercé successivement chacun de ces trois métiers, ce qui n'étonnera pas les praticiens de l'orientation professionnelle : souvent les sujets expérimentent tous leurs choix professionnels avant de se fixer.

89 *Loc. cit.*

90 G. Vallette, *op. cit.*, p. 212.

91 Notons que Rousseau ne projetait d'abord que de confier à un mémoire de quelques pages diverses réflexions et observations pédagogiques pour complaire à M^me^ de Chenonceaux, inquiète de l'éducation de son fils (voir VIII, 293 et surtout II, 1).

92 IX, 287.

> l'altèrent insensiblement... Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive; aveugle, misérable et méchante, à mesure qu'elle s'en éloigne. Son but est de redresser l'erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que, là où nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et misères.

Les deux principes fondamentaux du traité sont exprimés de la façon la plus nette dès le début du premier livre : « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme [93]. »

Discuter sur la question de savoir si l'homme est naturellement bon ou mauvais serait hors de propos; la subjectivité dicterait les réponses, car il s'agit en l'occurrence de sentiments, de croyances qu'on ne peut étayer d'arguments irréfutables. Rousseau a cru à la bonté originelle de l'homme, il a cru l'avoir prouvée, mais il ne nous a offert qu'un postulat. Quelles sont les origines de cette conception optimiste de la nature humaine ? Nous avons montré ailleurs [94] que Fénelon et Sénèque surtout avaient influencé Rousseau, mais nous avons expliqué là un « acte de foi » par un autre « acte de foi ». Si Rousseau a accepté sans preuves les opinions de Sénèque, de Fénelon et d'autres auteurs, c'est en vertu d'une disposition intérieure préexistante. La principale source de sa croyance, il l'a trouvée en lui-même :

> ... je m'arrêtai pourtant moins d'abord à l'examen direct de cette doctrine qu'à son rapport avec le caractère de celui dont elle portoit le nom; et, sur le portrait que vous m'aviez fait de lui, ce rapport me parut si frappant, que je ne pus refuser mon assentiment à son évidence. D'où le peintre et l'apologiste de la nature, aujourd'hui si défigurée et si calomniée, peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? il l'a décrite comme il se sentoit lui-même. Les préjugés dont il n'étoit pas subjugué, les passions factices dont il n'étoit pas la proie, n'offusquoient point à ses yeux, comme à ceux des autres, ces premiers traits si généralement oubliés ou méconnus... Une vie retirée et solitaire, un goût vif de rêverie et de contemplation, l'habitude de rentrer en soi, et d'y chercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus chez la multitude, pouvoient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il falloit

[93] II, 3. En termes moins poétiques : l'homme est naturellement bon, mais il se corrompt au contact de ses semblables. Voir aussi II, 60 : « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain; il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment il y est entré. »

[94] Voir *Fénelon et Rousseau, du Télémaque à l'Emile*, dans *Les Etudes classiques*, t. XXIII, n° 3, 1955, p. 288-309, et *De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau*, dans les *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIII, p. 57-92.

> qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif, et, si l'auteur n'eût été aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eût écrits. Mais où est-il, cet homme de la nature qui vit vraiment de la vie humaine, qui, comptant pour rien l'opinion d'autrui, se conduit uniquement d'après ses penchans et sa raison, sans égard à ce que le public approuve ou blâme ? On le chercheroit en vain parmi nous... Si vous ne m'eussiez dépeint votre Jean-Jacques, j'aurois cru que l'homme naturel n'existoit plus; mais le rapport frappant de celui que vous m'avez peint avec l'auteur dont j'ai lu les livres ne me laisseroit pas douter que l'un ne fût l'autre, quand je n'aurois nulle autre raison de le croire [95].

Tiré des *Dialogues,* qui constituent à certains égards un plaidoyer *pro domo,* ce passage présente quelque exagération. Il reste cependant que Jean-Jacques se prenait pour le meilleur des hommes, ainsi qu'il le déclare avec emphase au début de ses *Confessions* [96] :

> Que chacun découvre à son tour son cœur au pied de ton trône, [Être éternel], avec la même sincérité; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *Je fus meilleur que cet homme-là.*

Nous reconnaissons qu'il adopte une attitude immodeste et même orgueilleuse qui nous choque, mais on nous concédera qu'il vécut plus honnête et plus franc que les Voltaire, les d'Alembert, les Grimm, les d'Holbach... Jean-Jacques a également rencontré, au cours de son enfance et de sa jeunesse, des gens naturellement bons. Son cousin Bernard était « un garçon d'un bon naturel... et d'un caractère essentiellement bon [97] ». Le maître de chapelle de la cathédrale d'Annecy était lui aussi « un garçon essentiellement bon [98] ». Nous pourrions encore retenir les exemples de Claude Anet, « homme estimable et rare en qui la nature tint lieu d'éducation, et qui nourrit dans la servitude toutes les vertus des grands hommes [99] », de M^me^ de Warens, des membres de la famille de Rousseau, du ministre Lambercier, de sa sœur, etc.

Le principe de l'influence néfaste exercée sur l'individu par la société s'est imposé à Rousseau de la même façon que celui de la bonté naturelle. Dans ses *Lettres à Lucilius,* Sénèque attire à de multiples reprises l'attention sur l'action pernicieuse de la foule et sur le danger de s'y mêler; il affirme clairement que l'homme est corrompu par ses semblables. Fénelon exprime des opinions analogues sous une forme plus vague et plus poétique. Rousseau, nous l'avons déjà dit, a lu ces

95 IX, 288.
96 VIII, 1.
97 VIII, 29.
98 VIII, 89.
99 VIII, 146.

deux auteurs, dont il a admis les idées d'autant plus volontiers qu'elles s'accordaient avec ses propres sentiments. En effet, il savait par expérience que l'individu apprend beaucoup de vices de ses semblables et qu'il n'est plus le même quand il se trouve au milieu d'eux. Garçon honnête, franc, naïf et discret à son entrée en apprentissage chez M. Ducommun, Jean-Jacques devient rapidement effronté, fainéant et voleur, par la faute du maître et surtout d'un compagnon [100]. L'insistance avec laquelle il maintient ses accusations fausses contre la petite Marion lui est dictée par les nombreux témoins de la scène : « Quand je la vis paroître ensuite, mon cœur fut déchiré, mais la présence de tant de monde fut plus forte que mon repentir [101]. » Le cousin Bernard, « garçon d'un bon naturel », cessa de fréquenter Jean-Jacques, son amitié pour lui se refroidit, il ne fit rien pour l'empêcher de quitter Genève et il le vit partir sans larmes. A tort ou à raison, Rousseau croit qu'il n'adopta cette attitude qu'à l'instigation de sa mère et peut-être même de son père [102]. Dans sa jeunesse, Jean-Jacques fit beaucoup de sottises, mais bien souvent il fut entraîné par autrui. S'il se montra arrogant et ingrat à l'égard du vieux comte de Gouvon et de l'abbé, conduite qu'il regrettait encore trente ans plus tard, c'est que son ami Bâcle lui tourna véritablement la tête [103]. L'arrivée de Venture à Annecy le jeta dans d'autres extravagances [104]. M^me^ de Warens « étoit bien née, son cœur étoit pur, elle aimoit les choses honnêtes, ses penchans étoient droits et vertueux, son goût étoit délicat », mais elle fut corrompue par M. de Tavel, son premier amant, qui, sous prétexte de lui apprendre la philosophie, « lui donna les principes dont il avoit besoin pour la séduire [105] ». Ces exemples, pris parmi d'autres, ont sans conteste vivement impressionné Rousseau.

C. Le contenu de l'« Émile ».

1. *Préliminaires.*

Dans les premières pages de l'*Émile*, où il expose d'une manière générale la conception qu'il se fait de son sujet et comment il envisage

100 Voir VIII, 20-23.
101 VIII, 60.
102 L'oncle maternel de Rousseau; voir VIII, 29.
103 Voir VIII, 69 et suiv.
104 Voir VIII, 87 : « Mais pour faire de nouvelles folies il ne fallait qu'un sujet qui vînt me les inspirer. Ce sujet se présenta... »; voir aussi VIII, 88, 93, 104 et suiv.
105 VIII, 140.

l'éducation, Rousseau insiste tout particulièrement sur l'intention qu'il a de former l'homme naturel, l'homme exposé à tous les accidents de la vie, de lui apprendre non point à devenir magistrat, prêtre ou soldat mais à vivre, de le cuirasser contre les coups de la fortune, de manière qu'en tout lieu et en toute circonstance, il soit à sa place. Une éducation axée sur l'ordre social conviendrait si les individus restaient immuablement attachés à leur rang, à leur classe et à leur état.

> Mais, vu la mobilité des choses humaines, vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle qui bouleverse tout à chaque génération, peut-on concevoir une méthode plus insensée que d'élever un enfant comme n'ayant jamais à sortir de sa chambre, comme devant être sans cesse entouré de ses gens [106] ?
>
> ... parmi nous, où les rangs seuls demeurent, et où les hommes en changent sans cesse, nul ne sait si, en élevant son fils pour le sien, il ne travaille pas contre lui [107].

Rousseau propose donc un système d'éducation universelle [108], et cela moins parce qu'il est frappé par les caractéristiques communes à tous les êtres humains, que parce qu'il constate la vanité des différences que créent entre eux la naissance, la richesse et les fonctions [109]. Ce souci de prémunir l'individu contre les coups de la fortune, en lui donnant une formation telle qu'il puisse passer, sans trop en souffrir, de la grandeur à la médiocrité et vivre dans l'indigence après avoir connu la richesse, est celui d'un homme qui a été brutalement jeté dans des situations auxquelles son éducation ne l'avait pas bien préparé [110], d'un homme qui a logé plus d'une fois à la belle étoile et qui a même connu la faim [111].

106 II, 9.

107 II, 8.

108 Voir II, 3. En cela, il diffère nettement de Montaigne, Locke, Fénelon... qui n'ont envisagé que l'éducation du jeune noble.

109 Par là, il se différencie des stoïciens. L'éducation telle que l'entend Sénèque, par exemple, repose sur un idéal philosophique de l'homme. L'homme de Rousseau nous paraît moins abstrait et plus proche du monde et de ses difficultés; la fin qu'on lui propose est moins noble, mais plus conforme aux réalités de la vie.

110 Le petit Jean-Jacques qu'une famille honorable et vertueuse avait entouré d'affection et qui s'était fait une trop belle image du monde par ses lectures, fut pour ainsi dire précipité du ciel sur la terre quand il se retrouva chez le tyrannique et grossier M. Ducommun (voir VIII, 42, notamment, et VIII, 20 et suiv.).

111 Si, comme Montaigne, Rousseau avait été un gentilhomme, s'il avait joui de la considération, des loisirs et de la sécurité que donne un rang social stable et élevé, s'il s'était éveillé en musique et non aux cris furieux d'un patron brutal, en un mot, s'il avait été maître et non valet, sans doute eût-il émaillé ses écrits de belles maximes glanées chez Sénèque, mais on y eût cherché aussi vainement que dans les *Essais* cet accent de vérité propre à ceux qui ont connu la misère.

Les personnages principaux de l'*Émile* sont cet enfant puis ce jeune homme que Rousseau appelle Émile, et le gouverneur. Ce dernier rôle est tenu par Jean-Jacques lui-même; nous verrons pourquoi. Émile ressemble quelque peu à Télémaque; par certains côtés, il est ce que Rousseau a été ou ce qu'il aurait voulu être, mais c'est surtout un élève imaginaire, un protagoniste complexe qu'on ne peut identifier à personne.

> Émile est orphelin. Il n'importe qu'il ait son père et sa mère. Chargé de leurs devoirs, [le gouverneur] succède à tous leurs droits [112].

L'auteur de ces lignes n'a pas connu la tendresse d'une mère et il est devenu pratiquement orphelin quand son père a dû s'expatrier [113]. Rousseau ne « se chargeroit pas d'un enfant maladif et cacochyme, dût-il vivre quatre-vingts ans »; il veut un élève sain et vigoureux, car le corps est au service de l'âme et un bon serviteur doit être robuste [114]. Il attache tant de prix à la santé physique, parce qu'il était lui-même de complexion délicate et souffrait de diverses infirmités. Il écrit dans ses *Confessions* :

> Je naquis infirme et malade... J'étois né presque mourant; on espéroit peu de me conserver. J'apportai le germe d'une incommodité que les ans ont renforcée, et qui maintenant ne me donne quelquefois des relâches que pour me laisser souffrir plus cruellement d'une autre façon [115].

Outre que sa rétention d'urine lui causa un désagrément presque continuel, il tomba gravement malade à plusieurs reprises au point de se croire en danger de mort et d'inspirer de vives inquiétudes à son entourage et à ses médecins [116]. Rousseau ne veut absolument pas qu'Émile lui ressemble.

En II, 19, l'auteur signale quelques exigences que doit remplir le gouverneur; la tâche qu'on lui assigne en postule beaucoup d'autres. Puisqu'il se réserve de jouer personnellement le rôle de gouverneur, Jean-Jacques suppose qu'il possède toutes les aptitudes requises. Il ne faut point voir là une nouvelle manifestation d'orgueil, car Rousseau reconnaît plaisamment qu'il se montre très large envers lui-même. Ce respect, cette considération, ce sérieux avec lequel il parle de la mission du gouverneur sont très sincères ainsi qu'en témoigne une lettre de

112 II, 20.
113 Voir VIII, 2 et 6.
114 II, 21.
115 VIII, 2-3.
116 Voir notamment VIII, 162, 177, 256; X, 64 et 258; etc.

1736 [117], où il explique à son père dans quelles conditions il « oseroit entreprendre de se charger de la conduite de quelqu'un [118] ». Lorsqu'il émet l'avis qu'un maître ne peut s'occuper que d'une seule éducation, il se souvient sans doute des difficultés qu'il a rencontrées auprès des enfants de M. de Mably, élèves fort différents quant à l'âge, aux aptitudes et au caractère surtout [119]. Déjà, dans une lettre où il révèle à quelles conditions il acceptera le poste de précepteur des fils de M. de Mably, il s'effraye du « grand nombre d'élèves » et souligne que « l'homme le plus attentif a peine à en suivre un seul dans tous les détails où il importe d'entrer pour s'assurer d'une belle éducation [120] ».

2. *Méthodes.*

Selon Rousseau, le maître doit être pour l'élève un ami sûr, un confident compréhensif et bienveillant. L'éducation d'Émile se passe dans un climat d'affection et d'amour. Émile est un enfant libre, aussi n'abuse-t-il jamais de cette liberté. Vu qu'on n'exige rien de lui par la contrainte, il fait tout ce que l'on veut avec enthousiasme et bonne humeur. L'étude ne lui paraît point amère, bien au contraire, car son précepteur la lui présente sous un aspect riant, ne l'accable ni de devoirs ni de leçons et guette le moment propice pour lui enseigner, selon la méthode socratique, des choses qu'il entend, qui l'intéressent, et dont il sent l'utilité et comprend la raison. Son gouverneur prêche d'exemple et loin de l'écraser par ses connaissances et son prestige d'adulte, il descend à son niveau et s'efface le plus qu'il peut. Il s'y prend d'une façon si habile que son élève acquiert une foule de notions en se jouant et a le sentiment de trouver tout par lui-même. Il semble s'instruire en compagnie de son disciple. Émile ignore toute espèce de châtiment, aussi n'est-il point timoré ou faux, sournois et menteur, comme la plupart des enfants qu'on dirige par la menace.

Les grandes lignes de cette méthode toute de bienveillance et de psychologie ont été dictées à Jean-Jacques par son expérience personnelle et par les souvenirs qui lui restaient de ses anciens maîtres. Parmi ces derniers, nous en distinguons de bons et de mauvais. L'abbé

117 Déjà mentionnée.
118 X, 11-12.
119 Voir VIII, 191.
120 X, 32.

de Gouvon était sans conteste un brillant universitaire et un fin lettré, mais ces qualités mêmes faisaient sa faiblesse, car elles l'empêchaient de se mettre à la portée de son élève. Il plaça son enseignement bien au-dessus du niveau de son protégé, et soit qu'il désirât lui apprendre beaucoup en peu de temps, soit qu'il ne pût supporter l'ennui du latin élémentaire, il commença d'emblée, pour ainsi dire, l'étude de Virgile auquel Jean-Jacques ne comprenait presque rien [121]. Au séminaire, Rousseau fut confié à un Lazariste qui, si on l'en croit, lui inspirait une véritable répulsion et lui fit prendre le latin en horreur [122]. Le maître d'armes que M^me^ de Warens lui donna par la suite affichait un pédantisme insupportable; il émaillait son galimatias ridicule de mots pris au vocabulaire musical, et sa seule présence eut tôt fait de dégoûter à tout jamais Jean-Jacques de l'escrime [123]. A cette liste de professeurs qui, sans le vouloir, fournissaient à Rousseau des exemples d'erreurs méthodologiques, pourrait s'ajouter le nom de M. Ducommun, mais, à la réflexion, un individu pour qui éducation et asservissement étaient synonymes mérite-t-il l'appellation de maître ? L'exemple de M. Lambercier et de sa sœur a exercé une influence indéniable sur les opinions pédagogiques de Rousseau. Le ministre était un homme raisonnable et doux; sa sœur avait pour les deux jeunes élèves l'affection d'une mère. Dans sa vieillesse, Rousseau se souvenait encore très bien de son séjour à Bossey. Là, tout nourrissait les sentiments tendres, affectueux et paisibles qui faisaient le fond de son caractère. Malgré son aversion pour la gêne, il passait sans dégoût les heures consacrées à l'étude. Il est vrai que M. Lambercier exigeait peu de lui et de son cousin. Sa méthode était bonne, car si Jean-Jacques « n'apprit pas de lui beaucoup de choses, ce qu'il apprit, il l'apprit sans peine et n'en a rien oublié [124] ». Un autre professeur fit sur Rousseau une vive impression : le jeune abbé Gâtier. Les *Confessions* le dépeignent sous des traits flatteurs au physique comme au moral. Il s'y prenait très bien avec son élève, il se montrait plein de patience et de complaisance, « il sembloit, dit Rousseau, plutôt étudier avec moi que m'instruire [125] ».

121 Voir VIII, 68.
122 Voir VIII, 83.
123 Voir VIII, 142-143.
124 VIII, 7-8.
125 VIII, 83.

Il suffisait à Jean-Jacques de se remémorer sa propre enfance pour acquérir la conviction qu'en éducation, l'affection, la bienveillance et la liberté bien réglées font merveille, tandis que les châtiments et la contrainte engendrent les plus déplorables effets.

> Les enfans de roi ne sauroient être soignés avec plus de zèle qu'il ne le fut durant ses premiers ans, idolâtré de tout ce qui l'environnoit, et toujours, ce qui est bien plus rare, traité en enfant chéri, jamais en enfant gâté [126].

Il sentait la chaude tendresse de son père et de « Mie Jacqueline », il se tenait auprès de sa tante Suson, toujours enjouée, il écoutait « les airs qu'elle chantoit avec un filet de voix fort douce » ou « ses petits propos caressans [127] ». A Bossey, l'ambiance n'était pas moins favorable. Sans rien abandonner de son autorité, M[lle] Lambercier avait pour ses élèves des attentions maternelles [128]. Ce bonheur sans mélange dura jusqu'au jour où le petit Jean-Jacques reçut son premier châtiment. Si cette « exécution » marqua « le terme de la sérénité de sa vie enfantine », ce fut moins par sa sévérité que par son injustice. L'enfant n'avait pas cassé le peigne de M[lle] Lambercier, l'entêtement qu'il mettait à nier sa faute, « l'indignation, la rage, le désespoir » qui l'étouffaient n'avaient rien de diabolique. Rousseau décrit avec vigueur le bouleversement que fit en lui cette première violence. Son pouls s'élève encore en racontant ces faits et « ces momens lui seront toujours présens quand il vivroit cent mille ans [129] ». Parlant des conséquences immédiates de ce jour, il écrit :

> L'attachement, le respect, l'intimité, la confiance, ne lioient plus les élèves à leurs guides; nous ne les regardions plus comme des dieux qui lisoient dans nos cœurs; nous étions moins honteux de mal faire et plus craintifs d'être accusés; nous commencions à nous cacher, à nous mutiner, à mentir. Tous les vices de notre âge corrompoient notre innocence, et enlaidissoient nos jeux [130].

Ceci dit, prétendra-t-on encore que c'est en imitateur zélé de Montaigne et de Fénelon que Rousseau a banni tout recours au châtiment de son système d'éducation ? On peut relire aussi ce passage des *Confessions* où Rousseau raconte avec quelle énergie il intervenait pour son frère

126 VIII, 5.
127 *Loc. cit.*
128 Voir VIII, 8.
129 VIII, 12.
130 VIII, 13.

quand son père « le châtioit rudement et avec colère [131] ». Au moment de composer l'*Émile*, il a dû se remémorer ses propres réactions vis-à-vis des corrections que lui infligeait M. Ducommun :

> Bientôt, à force d'essuyer de mauvais traitemens, j'y devins moins sensible; ils me parurent enfin une sorte de compensation du vol, qui me mettoit en droit de le continuer. Au lieu de retourner les yeux en arrière et de regarder la punition, je les portois en avant et je regardois la vengeance. Je jugeois que me battre comme fripon, c'étoit m'autoriser à l'être. Je trouvois que voler et être battu alloient ensemble, et constituoient en quelque sorte un état, et qu'en remplissant la partie de cet état qui dépendoit de moi, je pouvois laisser le soin de l'autre à mon maître. Sur cette idée, je me mis à voler plus tranquillement qu'auparavant. Je me disois : « Qu'en arrivera-t-il enfin ? Je serai battu. Soit : je suis fait pour l'être [132]. »

et les suites funestes de la tyrannie de ce patron :

> La tyrannie de mon maître finit par me rendre insupportable le travail que j'aurois aimé, et par me donner des vices que j'aurois haïs, tels que le mensonge, la fainéantise, le vol [133].

3. *Éducation physique.*

Après avoir parlé des méthodes, donnons un bref aperçu du programme.

Les pages traitant de l'éducation physique manquent un peu d'originalité. Rousseau veut faire d'Émile un enfant robuste, sobre, capable de supporter le froid, la chaleur, la maladie... et de trouver le repos dans n'importe quel lit. Sénèque exprimait déjà les mêmes idées; Locke aussi dans ses *Pensées sur l'Éducation des Enfants* [134]. Rien ne prouve cependant que Rousseau ait servilement reproduit les théories de ses prédécesseurs. Cet homme qui était naturellement sobre, qui était entré très jeune à la rude école de la vie et qui avait supporté toutes sortes de privations [135], avait-il besoin d'aller quémander chez autrui un modèle d'éducation virile applicable à son élève [136] ?

Rousseau consacre à l'éducation des sens plusieurs pages qu'il émaille de conseils et de remarques judicieux et originaux. Il s'attarde

131 VIII, 4. Ce recours à la force n'empêcha d'ailleurs pas l'enfant de devenir un vaurien.

132 VIII, 23.

133 VIII, 20.

134 Rousseau renvoie d'ailleurs à ce traité (voir *Emile*, II, 96).

135 Voir notamment VIII, 119 et suiv.

136 Dom CAJOT, *Les plagiats de M. J.-J. R. de Genève*, La Haye, 1766, s'est lourdement trompé quand il a voulu démontrer que Rousseau n'avait fait que plagier M. de Sainte-Marthe et M. Desessarts sur l'éducation des enfants (voir notamment *Les plagiats*, p. 55 et suiv.).

longuement aux « jeux de nuit », qui affinent le toucher, permettent de se passer de la vue sans trop en souffrir et surtout affranchissent de la crainte des ténèbres. Jean-Jacques insiste à ce point sur la peur du noir, ses causes, ses effets et la façon de s'en débarrasser, parce que lui-même était effrayé par les ténèbres. Ne le croyons qu'à demi quand il raconte dans l'*Émile* [137] qu'il n'éprouva jamais de frayeurs nocturnes en plein air, car il écrit ailleurs [138] :

> ... mon penchant naturel est d'avoir peur des ténèbres; je redoute et je hais leur air noir... L'aspect d'un monstre le plus hideux m'effrayeroit peu, ce me semble; mais si j'entrevois de nuit une figure sous un drap blanc, j'aurai peur [139].

Jean-Jacques manifeste très peu de sympathie à l'égard des médecins et de leur art; il ne veut pas les voir au chevet d'Émile [140]. Molière se moque cruellement des médecins et Rousseau a lu Molière, mais ce n'est point là l'origine de l'aversion qu'il éprouvait pour les disciples d'Esculape. Les détestables drogues que lui faisait prendre M^me^ de Warens le dégoûtaient de la médecine [141] qu'il accablait tout le jour de sarcasmes gratuits [142]. Les craintes que lui valut la lecture de traités d'anatomie et de physiologie n'étaient pas pour le réconcilier avec elle [143]. C'est avec raison que Rousseau écrit non sans malice en parlant des médecins : « Je suis la preuve vivante de la vanité de leur art et de l'inutilité de leurs soins [144]. » En effet, les praticiens n'ont jamais réussi à le débarrasser de son infirmité [145] et, plus d'une fois, les plus réputés d'entre eux ont considéré sa fin comme imminente [146]. Les deuils successifs qui frappèrent la famille du maréchal de Luxem-

137 Voir II, 106. C'est là que Rousseau relate les mauvais moments qu'il passa dans le temple obscur, à la recherche de la bible de M. Lambercier; rendons-lui justice, cette fois il triompha de son effroi.

138 IX, 16.

139 Pour parler encore des exercices physiques, signalons que Rousseau veut qu'Emile soit dans l'eau comme sur la terre (II, 101); c'est sans doute parce que lui-même aimait l'eau passionnément (voir IX, 71).

140 Voir II, 21 et suiv., 49, 101; IX, 276 et 376.

141 Voir VIII, 77.

142 Voir VIII, 128.

143 Voir VIII, 177.

144 IX, 376.

145 Voir IX, 21.

146 « M^me^ Dupin m'envoya le célèbre Morand, qui, malgré son habileté et sa délicatesse de main, me fit souffrir des maux incroyables... en rendant compte à M^me^ Dupin de mon état, Morand lui déclara que dans six mois je ne serois pas en vie » (VIII, 256). On comprend que Jean-Jacques voyait d'un mauvais œil des gens qui lui avaient causé, par leurs sombres pronostics, de si grandes frayeurs (Rousseau envisageait la souffrance et la mort avec beaucoup moins de fermeté qu'Emile : voir IX, 21).

bourg lui démontrèrent l'inanité de la médecine [147], disons même sa nuisance, car, à l'en croire, Mathieu-Frédéric, comte de Luxembourg, est mort par la faute du médecin Bordeu [148].

Émile sera élevé à la campagne, « loin des noires mœurs des villes [149] », car « les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmilières, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent [150]. » A la campagne, le gouverneur trouve une ambiance plus favorable et acquiert un prestige plus grand; l'élève s'y garde de bien des vices et de bien des défauts [151]. Jean-Jacques suppose à Émile un goût marqué pour la campagne [152]. Devenu grand, son élève parcourt les bois et les champs qui environnent la maison de Sophie; il discute avec les paysans qui décèlent très vite en lui autre chose qu'« un beau diseur d'agriculture [153] »; « aux genoux même de Sophie, il ne peut s'empêcher de regarder la campagne du coin de l'œil [154] ». Cet éloge de la campagne ne pouvait venir que sous la plume d'un auteur qui en appréciait le charme. Nous ne tracerons pas le portrait d'un Rousseau amoureux des champs et de leur solitude : il est trop connu; mais nous renverrons le lecteur à ces belles pages où il décrit la vie qu'il voudrait mener dans la petite maison rurale de ses rêves [155].

D'où vient l'amour de Rousseau pour la campagne qu'il considère comme une réserve d'hommes physiquement plus forts et surtout moralement meilleurs que ceux des villes [156] ? Deux ans passés au presbytère de Bossey avaient inspiré à Jean-Jacques le goût de la vie champêtre [157]; quand il se trouvait en apprentissage chez M. Ducom-

147 Voir IX, 4-5.

148 « Il eut la douleur de voir s'éteindre peu à peu ce dernier enfant de la plus grande espérance, et cela par l'aveugle confiance de la mère au médecin, qui fit périr ce pauvre enfant d'inanition, avec des médecines pour toute nourriture... Que ne dis-je point, que n'écrivis-je point à M. le maréchal... Enfin, j'eus beau dire et beau faire, le médecin triompha, et l'enfant mourut de faim » (IX, 5). La mort de cet enfant s'étant produite le 17 juin 1761, nous ne pouvons en tirer des conclusions en ce qui concerne l'*Emile*; on voit cependant que l'attitude de Rousseau à l'égard des médecins n'était pas purement conventionnelle.

149 II, 63.

150 II, 27.

151 Voir II, 32, 40-42 et 63.

152 Voir II, 163.

153 II, 407.

154 II, 404.

155 Voir II, 324 et suiv.

156 Voir II, 27 et 441-442.

157 Voir VIII, 7 et suiv.

mun, sa plus chère distraction était de circuler dans la campagne de Genève [158]. Lorsqu'il quitta son patron, il vécut quelques jours chez des paysans, « qui tous le reçurent avec plus de bonté que n'auroient fait les urbains [159] ». La verdure qu'il voyait devant sa fenêtre chez M^me^ de Warens faisait sa joie; lors de son séjour à Neuchâtel, « les dimanches et les jours où il étoit libre, il alloit courir les campagnes et les bois des environs [160] ». Au cours de ces expéditions, il est arrivé à Jean-Jacques des aventures qui l'ont vivement impressionné. Il se souvient avec émotion de ce villageois, son hôte, auquel il devait sept batz et qui refusa la veste qu'il offrait en guise de payement [161].

Dans l'*Émile*, il est souvent question de dîners frugaux que l'élève et le précepteur prennent avec délice chez des paysans [162]. Le modèle de ces « agapes » est à coup sûr ce repas savoureux que Rousseau fit chez un brave campagnard, un jour qu'il perdit son chemin [163].

4. *Éducation morale.*

Dans son système d'éducation, Rousseau met principalement l'accent sur la formation morale. Par là, il reste dans la ligne tracée par Sénèque et suivie par Fénelon. L'enfant est naturellement bon, mais l'entourage jette dans son cœur la semence des vices. Il s'ensuit qu'il importe de le placer, dès le jeune âge, dans un milieu choisi, afin de préserver son innocence. On voit que l'éducation morale selon Rousseau a d'abord un caractère négatif. Vouloir empêcher les passions de naître ou les anéantir est folie : cela revient à prétendre « contrôler la nature »; de plus, « nos passions sont les principaux instrumens de notre conservation [164] ». Il convient cependant d'étendre « l'espace durant lequel elles se développent, afin qu'elles aient le temps de s'arranger à mesure qu'elles naissent [165] ». En les empêchant ainsi d'apparaître précocement et de dévier des lignes directrices voulues

158 Voir VIII, 28.
159 VIII, 30.
160 VIII, 73 et 109.
161 « Je fus touché de sa bonté, mais moins que je ne devois l'être, et que je ne l'ai été depuis en y repensant... Des services plus importants sans doute, mais rendus avec plus d'ostentation, ne m'ont pas paru si dignes de reconnaissance que l'humanité simple et sans éclat de cet honnête homme » (VIII, 103).
162 Voir notamment II, 162-163 et 384.
163 Pour nous convaincre que des détails aussi menus ont laissé une vive impression dans l'esprit de Rousseau, reportons-nous en VIII, 116, où il est question de ce dîner.
164 II, 182.
165 II, 189.

par la nature, on parviendra à se rendre maître d'elles, ce qui constitue le plus bel idéal de l'homme [166].

L'éveil de la curiosité et de l'instinct sexuels chez Émile préoccupe beaucoup Rousseau. Il faut éduquer l'enfant de telle sorte qu'« il aime sa sœur comme sa montre, et son ami comme son chien, qu'il ne se sente d'aucun sexe, d'aucune espèce, et que l'homme et la femme lui soient également étrangers [167] ». Jean-Jacques estime que, par les moyens qu'il a donnés, « on peut au moins étendre jusqu'à vingt ans l'ignorance des désirs et la pureté des sens [168] ». Cette neutralité ne dure pas toujours et « le temps vient où la nature prend soin d'éclairer son élève [169] ». Son intervention ne dispense pas le gouverneur de tout soin, bien au contraire ! disons même qu'il se trouve devant une tâche fort délicate, car « jusqu'ici il arrêtoit le jeune homme par son ignorance; c'est maintenant par ses lumières qu'il faut l'arrêter [170] ». « Que de précautions à prendre avec un jeune homme bien né avant de l'exposer au scandale des mœurs du siècle [171] ! »

La primauté accordée par Rousseau à l'éducation morale provient tout autant, sinon plus, de sa propre éducation et de sa qualité de Genevois que de l'influence de Sénèque et de Fénelon [172]. L'éducation sexuelle d'Émile s'inspire directement de celle de son précepteur. A seize ans, Jean-Jacques « étoit sur ce chapitre d'une bêtise qui a laissé à la seule nature tout le soin de son instruction [173] ». Cette ignorance et la formation excellente qui en était la cause lui permirent d'échapper à la perversion lors de son entrée en apprentissage : « Je devins polisson, dit-il, mais non libertin [174]. » Grâce à une éducation « propre à retarder les premières explosions d'un tempérament combustible..., très-ardent, très-lascif, très-précoce, [il] passa toutefois l'âge de puberté sans désirer [175] ». A dix-huit ans, Jean-Jacques ne songeait pas à voir plus

166 Voir II, 417.
167 II, 189.
168 II, 290. On peut même prolonger de beaucoup cette époque comme le prouve l'exemple du père de Montaigne (voir II, 290-291).
169 II, 189.
170 II, 291.
171 II, 308. Rousseau fait preuve de tact, de naturel et de psychologie, choisissant le moment et les mots convenables pour instruire son jeune ami (voir II, 296 et suiv.).
172 Sur cette éducation raisonnable, saine et toute pénétrée d'honneur et de vertu qui fut celle de Rousseau, voir VIII, 5, 9 et 42.
173 VIII, 39.
174 VIII, 42.
175 VIII, 10.

que de l'amitié dans les avances que lui faisaient les filles [176]; Merceret perdait son temps si ce n'était point uniquement par peur des voleurs qu'elle s'installait à chaque halte dans la même chambre que son compagnon de voyage, car la moindre idée de tentation galante n'effleurait même pas l'esprit de Jean-Jacques [177]. A vingt ans au moins [178], avec sa « balourdise ordinaire », Rousseau prenait « tout bonnement pour des marques de pure amitié » les agaceries de M^me^ Lard [179], ce que voyant, M^me^ de Warens prit le parti de s'occuper elle-même de l'« instruction de son élève [180] ». Ainsi Rousseau transpose son propre exemple dans l'*Émile*, mais nous devons dire qu'il ne tient pas à être imité en tout. En raison des « ambivalences affectives qui le travaillent » et de « ce rythme binaire qui le fait glisser d'un pôle à l'autre [181] », Jean-Jacques est à la fois pur et perverti, et si l'innocence le séduit et l'enchante [182], le vice et son étalage ont pour lui de l'attrait [183]. Excusons-le partiellement, car on l'a jeté fort jeune dans un monde pervers, où sa pureté a été souillée par d'ignobles personnages [184].

Émile ne se plaît pas « parmi ces femmes en grand panier qui vous traitent en marionnette » et n'est guère fêté par elles; il y gagne de ne pas se gâter en leur compagnie et de ne point faire le petit sot pour mériter leur admiration ridicule [185]. Ces réflexions toutes simples vont nous permettre de montrer combien étroitement, même dans les détails, l'*Émile* se rattache à l'expérience personnelle de Rousseau. Dans son enfance, Jean-Jacques tomba amoureux de M^lle^ de Vulson, jeune fille en âge de se marier.

> Je l'aimois, écrit-il, surtout en grande compagnie; les plaisanteries, les agaceries, les jalousies même, m'attachoient, m'intéressoient; je triomphois

176 Voir VIII, 94.
177 Voir VIII, 101-102.
178 A rapprocher de II, 290 : « On peut au moins étendre jusqu'à vingt ans l'ignorance des désirs et la pureté des sens. »
179 VIII, 136.
180 VIII, 136, 138 et suiv.
181 M. Raymond, *J.-J. Rousseau, deux aspects de sa vie intérieure*, dans *Ann.*, t. XXIX, p. 16. Ceux qui s'intéressent à la psychologie de Rousseau liront avec fruit cette belle étude.
182 Voir VIII, 97.
183 Voir VIII, 61, 76, 117 et suiv.
184 Voir VIII, 46-47. A la lecture de ce passage lourd de signification psychologique, mais dont la crudité choque, on comprend que Rousseau tienne jalousement le jeune âge d'Emile à l'abri de la société et qu'il choisisse avec tant de soin le moment et les mots pour lui parler d'un sujet délicat.
185 Voir II, 163, plus note 1.

> avec orgueil de ses préférences auprès des grands rivaux qu'elle paroissoit maltraiter. J'étois tourmenté, mais j'aimois ce tourment. Les applaudissemens, les encouragemens, les ris m'échauffoient, m'animoient. J'avois des emportemens, des saillies... Ainsi se perdoit en niaiseries le plus précieux temps de mon enfance avant qu'on eût décidé de ma destination [186].

Il parle aussi d'expérience quand il conseille d'étaler le développement des passions sur un long espace de temps, car à six ou sept ans, il avait déjà une « intelligence unique sur les passions » et « tous les sentimens lui étoient déjà connus »; cette précocité engendrée par la lecture faussa d'ailleurs définitivement son optique de la vie [187]. On pourrait aussi établir un rapport entre ce que Rousseau dit de la souffrance et de la mort dans l'*Émile* [188] et le stoïcisme dont fit preuve, au cours d'une pénible maladie et jusqu'à sa dernière heure, M^me^ de Vercellis [189].

Dans ses écrits, Rousseau a exprimé plus d'une fois son horreur du mensonge dont il examine longuement les différents types dans l'*Émile* [190]. La source de cette aversion est, dit-il, « un mensonge affreux fait dans ma jeunesse, dont le souvenir m'a troublé toute ma vie et vient, jusque dans ma vieillesse, contrister mon cœur [191]... ». Sans conteste, Jean-Jacques fait ici allusion aux accusations fausses qu'il porta contre la petite Marion [192].

Faute de place, nous ne ferons qu'effleurer les conceptions de Rousseau en ce qui regarde l'enseignement de la religion. Jean-Jacques a très peu aimé les faux dévots et les bigots. Il recommande de prier Dieu sans ostentation, « avec le recueillement et le respect convenables [193] ». « Il importe moins que [les enfants] sachent sitôt leur religion, qu'il n'importe qu'ils la sachent bien, et surtout qu'ils l'aiment [194]. » Il convient d'éviter de leur donner une idée sévère de Dieu et de leur rendre les devoirs religieux ennuyeux [195].

186 VIII, 18-19.
187 VIII, 3-4.
188 Voir II, 49 et 100-101.
189 Voir VIII, 56 et 58.
190 Voir *Quatrième Promenade*, IX, 347-358, et *Emile*, II, 69 et suiv.
191 IX, 347; mêmes regrets en VIII, 58.
192 Voir VIII, 58 et suiv. (nous avons déjà parlé de cette scène dramatique et de son incidence sur les *Confessions*).
193 II, 349.
194 *Loc. cit.*
195 *Loc. cit.*

En ce qui concerne la religion, Jean-Jacques a eu sous les yeux les beaux exemples de ses trois tantes et de M. et M^lle^ Lambercier [196]. M^me^ de Warens qui « avoit une piété trop solide pour affecter de la dévotion... ne faisoit point en public la dévote par aversion pour les simagrées [197] ». M^me^ de Vercellis remplissait ses devoirs sans affectation [198]. M. de Pontverre, « un dévôt qui ne connoissoit d'autre vertu que d'adorer les images et de dire le rosaire [199] », laissa une mauvaise impression à Jean-Jacques. Chez M^me^ Bernard, la dévotion l'ennuyait quelque peu, car sa tante « en faisoit un métier [200] ». A Bossey, on l'instruisit par des « moyens si vrais, si discrets, si raisonnables, que, loin de s'ennuyer au sermon, il n'en sortoit jamais sans être intérieurement touché et sans faire des résolutions de bien vivre [201] ». Si plusieurs conseils que donne Rousseau en matière d'éducation religieuse sont tirés de sa propre formation, il a parfois pris position contre son expérience personnelle. Il a connu Dieu très jeune, mais il pensait déjà « en homme ». « Trouvez des Jean-Jacques Rousseau à six ans, écrit-il avec orgueil, et parlez-leur de Dieu à sept, je vous réponds que vous ne courrez aucun risque »; vu qu'il n'existe guère de prodiges de son genre, il conclut qu'il ne faut instruire les enfants de la religion qu'assez tard [202].

Il ne nous appartient pas de juger la *Profession de foi du Vicaire savoyard* [203] quant au fond. Ces pages, qui ont engendré tant de controverses, ont également été écrites à la suite d'une crise. Les philosophes modernes avaient ébranlé toutes les certitudes de Rousseau et aggravé ses irrésolutions [204]. Ne pouvant vivre dans le doute et ne trouvant aucune philosophie à sa convenance, Jean-Jacques décida de s'en créer une, « afin d'avoir une règle fixe de conduite pour le reste de ses jours ». Depuis des années déjà, ses malheurs l'avaient tourné

196 Voir VIII, 42, et IX, 339.
197 VIII, 35.
198 Voir VIII, 58.
199 VIII, 31-32.
200 VIII, 42.
201 VIII, 42.
202 VIII, 42-43.
203 II, 236 et suiv.
204 « Ils ne m'avoient pas persuadé, mais ils m'avoient inquiété. Leurs argumens m'avoient ébranlé sans m'avoir jamais convaincu; je n'y trouvois point de bonne réponse, mais je sentois qu'il y en devoit avoir » (IX, 341).

vers le grand problème de la destinée de l'homme [205]. Il mit longtemps à découvrir sa vérité et, pour reprendre ses propres déclarations : « Le résultat de mes pénibles recherches fut tel, à peu près, que je l'ai consigné depuis dans la Profession de foi du vicaire savoyard [206]. »

Après son séjour chez M^me^ de Vercellis, Jean-Jacques entra en relation avec *un abbé savoyard* appelé M. Gaime, qui entreprit de corriger l'image qu'il se faisait du monde, de la vie et du bonheur [207]; « l'honnête M. Gaime est, du moins en grande partie, l'original du vicaire savoyard [208] ». Un autre prêtre servit de modèle à Rousseau : l'abbé Gâtier [209], son professeur au séminaire des Lazaristes :

> Le sentiment de son infortune me revint quand j'écrivis l'*Émile*; et, réunissant M. Gâtier avec M. Gaime, je fis de ces deux dignes prêtres l'original du vicaire savoyard. Je me flatte que l'imitation n'a pas déshonoré ses modèles [210].

Il faudrait encore parler d'influences plus lointaines mais indéniables : du calvinisme qui fut la religion « maternelle » de Rousseau, de sa qualité de Genevois [211], du séjour qu'il fit à Bossey chez un ministre de campagne [212]...

5. *Éducation intellectuelle.*

L'instruction systématique d'Émile commence relativement tard [213]; pour nous, qui nous souvenons du premier *Discours,* ceci n'a rien d'étonnant. Une fois de plus, Rousseau trouve en lui-même son modèle, car sa vie scolaire ne débuta qu'à Bossey — alors qu'il avait presque onze ans, — encore fut-elle de courte durée et peut-on dire que Rousseau n'étudia sérieusement qu'à partir de vingt-cinq ans [214]. Rousseau hait les livres [215]. « A peine à douze ans Émile saura-t-il ce

205 « Ce long tissu de misères et d'infortunes qui a rempli [ma vie] m'a fait chercher, dans tous les temps, à connoître la nature et la destination de mon être, avec plus d'intérêt et de soin que je n'en ai trouvé dans aucun autre homme. J'en ai beaucoup vu qui philosophoient plus doctement que moi, mais leur philosophie leur étoit pour ainsi dire étrangère » (IX, 338).

206 IX, 342.

207 Voir VIII, 63.

208 VIII, 64.

209 Savoyard également.

210 VIII, 84.

211 Voir G. VALLETTE, *op. cit.*, p. 212.

212 Nous renvoyons le lecteur que ces questions intéressent à l'ouvrage de P.-M. MASSON, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau,* thèse de doctorat de l'Université de Paris, Hachette, Paris, 1916, auquel on n'a presque rien ajouté depuis quarante ans.

213 Voir II, 75 et suiv. (notamment).

214 VIII, 167 : « Ne rien savoir à près de vingt-cinq ans... »; voir aussi VIII, 169.

215 Voir II, 155.

que c'est qu'un livre », car « la lecture est le fléau de l'enfance [216] ». Plus tard, il lira les historiens anciens, dont Plutarque, qu'il préférera aux modernes, comme Rousseau [217]. Son gouverneur veillera qu'il ne s'identifie pas aux personnages décrits au point de regretter de « n'être que soi [218] ». Rousseau parle assurément d'expérience. Dans ses *Confessions*, il énumère maints ouvrages qu'il a dévorés à sept ans et signale le tort que lui ont fait ces lectures précoces [219]. Le petit Jean-Jacques devenait tour à tour Agésilas, Brutus, Aristide, etc. :

> Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, vivant pour ainsi dire avec leurs grands hommes..., je me croyois Grec ou Romain; je devenois le personnage dont je lisois la vie : le récit des traits de constance et d'intrépidité qui m'avoient frappé me rendoit les yeux étincelans et la voix forte. Un jour que je racontois à table l'aventure de Scévola, on fut effrayé de me voir avancer et tenir la main sur un réchaud pour représenter son action [220].

Il se préparait ainsi d'amères désillusions dont Rousseau entend préserver Émile.

Les branches d'enseignement proposées à Émile sont celles-là mêmes que Jean-Jacques a préférées : cosmographie et astronomie [221], physique [222], chimie [223], géographie et histoire [224]. L'auteur n'est jamais allé plus loin que la géométrie élémentaire [225]; Émile n'ira pas au-delà [226]. Rousseau aimait beaucoup le dessin [227]; ne nous étonnons point qu'il l'inscrive à son programme [228]. Il ne se hâte pas d'enseigner la musique à son élève; après avoir donné une méthode simplifiée pour

216 II, 85. Au début, un seul livre composera sa bibliothèque : *Robinson Crusoë* (voir II, 156); notons que ce roman d'aventures a exercé une influence profonde sur Rousseau.

217 Voir II, 210 et suiv.

218 II, 214.

219 Voir VIII, 3-4.

220 VIII, 4.

221 Voir II, 140, 152-153; VIII, 171-172. Rousseau se rappelle en riant que les paysans, le voyant juché sur une terrasse pour étudier les astres, le prirent pour un sorcier.

222 Voir II, 146-148; VIII, 155 : « Je voyois aussi beaucoup à Chambéry un Jacobin, professeur de physique..., qui faisoit souvent de petites expériences qui m'amusoient extrêmement. »

223 Voir II, 153-154; VIII, 155. Emile apprend comment se fabrique l'encre notamment; son précepteur se souvient-il de l'accident sérieux qui lui arriva un jour qu'il entreprit de faire de l'« encre de sympathie » ?

224 Voir II, 141, 209 et suiv.; VIII, 171.

225 Voir VIII, 170.

226 Voir II, 116-117.

227 Voir VIII, 16 et surtout 128 : « Au milieu de mes crayons et de mes pinceaux, j'aurois passé des mois entiers sans sortir. »

228 Voir II, 114-115.

apprendre à solfier, il conclut : « Mais c'en est trop sur la musique : enseignez-la comme vous voudrez, pourvu qu'elle ne soit jamais qu'un amusement [229]. » Ces réflexions sont celles d'un homme qui savait par expérience combien la musique est un art difficile, dans lequel des progrès légers exigent de grands efforts. Les enfants apprendront à chanter; une mélodie chantante et simple — Jean-Jacques se souvient des vieilles chansons de sa tante Suson — convient le mieux [230]. Rousseau range l'étude des langues au nombre des « inutilités de l'éducation »; il manifeste peu de sympathie à l'égard du grec et du latin, dont il critique vivement les méthodes d'enseignement [231]. Sans doute se remémore-t-il les leçons de l'abbé de Gouvon et les heures pénibles qu'il a passées sur la « méthode de Port-Royal », ou revoit-il en esprit ce « maudit lazariste qui lui fit prendre en horreur le latin qu'il vouloit lui enseigner [232] ».

La formation intellectuelle d'Émile sera complétée par des voyages. Son précepteur et lui vont « par les champs en vrais chevaliers errans [233] ». Ils parcourent le pays non point « en courriers, mais en voyageurs ». « Émile n'entra jamais dans une chaise de poste »; n'allez donc pas vous les représenter « tristement assis et comme emprisonnés dans une petite cage bien fermée [234] » et « marchant sans rien voir, sans rien observer [235] ». Ils se déplacent à cheval ou à pied, ce qui est encore plus agréable [236]. Rousseau consacre plusieurs pages de l'*Émile* aux voyages [237]. Bien mieux que les livres, ils forment la jeunesse, aussi l'auteur s'attarde-t-il à expliquer la manière de les entreprendre. Il n'hésite pas à séparer Émile de Sophie en l'entraînant pour deux ans à la découverte du monde [238].

S'attacher à déceler, dans cette partie de l'*Émile*, l'influence de Montaigne [239] nous paraît vain, car Rousseau a seulement transcrit ce que lui dictait son penchant, disons même sa passion pour les

229 Voir II, 122.
230 Voir II, 121 et VIII, 5.
231 Voir II, 77-78.
232 Voir VIII, 68, 83 et 170.
233 II, 382.
234 II, 383.
235 II, 382.
236 Voir II, 383.
237 II, 422 et suiv.
238 Voir II, 421.
239 Grand voyageur devant l'Eternel.

voyages [240]. Le Promeneur solitaire a parcouru des centaines de lieues [241]. Outre que les Suisses aiment les longues promenades pédestres dans la montagne [242], Jean-Jacques obéissait à une impulsivité « migratrice héréditaire », si l'on en croit le Dr E. Régis [243]. Son premier grand voyage [244] fut à l'origine de son désir de voir du pays et de changer souvent d'horizon [245]. La manière dont Émile voyage est celle-là même qu'il préférait [246] et qu'il décrit avec lyrisme en II, 383 de l'*Émile*.

6. *Apprentissage d'un métier.*

Émile resterait vulnérable aux coups de la fortune, s'il n'était capable, en cas de nécessité, d'assurer sa subsistance par le travail de ses mains. Considérant que « le grand devient petit, le riche pauvre, le monarque sujet » et prévoyant les terribles bouleversements qui devaient marquer la fin du siècle [247], Rousseau entend apprendre à son élève « un métier, un vrai métier, un art purement mécanique, où les mains travaillent plus que la tête, et qui ne mène point à la fortune, mais avec lequel on peut s'en passer [248] ». Émile choisira une profession en rapport avec ses goûts, ses inclinations, son génie et son sexe [249].

240 Voir VIII, 37, 115, 122, etc.

241 Voir L.-J. Courtois, *Le Promeneur solitaire*, dans *Ann.*, t. XVII, p. 7-11 et surtout la carte des voyages de Jean-Jacques Rousseau qui se trouve en tête de ce volume XVII.

242 « Voir du pays est un appât auquel un Genevois ne résiste guère » (VIII, 37); « Jamais pays de plaine, quelque beau qu'il fût, ne parut tel à mes yeux. Il me faut des torrens, des rochers, des sapins, des bois noirs, des montagnes, des chemins raboteux à monter et à descendre, des précipices à mes côtés qui me fassent bien peur » (VIII, 122).

243 Voir *La dromomanie de J.-J. Rousseau*, dans *La Chronique Médicale*, 17e année, n° 5, 1er mars 1910, p. 129-138. L'auteur passe en revue tous les parents de Jean-Jacques qui se sont expatriés : son père, son frère, ses oncles... Là où il parle de « fugues » (p. 129), nous dirions « voyages »; le mot « dromomanie » convient-il très bien pour désigner une inclination dont le caractère pathologique n'est pas évident pour nous ?

244 De Genève à Turin, en 1728.

245 Voir VIII, 37.

246 « J'aime à marcher à mon aise, et m'arrêter quand il me plaît... Faire route à pied par un beau temps, dans un beau pays, sans être pressé...; voilà de toutes les manières de vivre celle qui est le plus de mon goût » (VIII, 122).

247 « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions. Qui peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors ? » (II, 166). Etrange prescience ! conseils prophétiques ! Combien de marquis, de ducs, de princes n'auraient pas connu le dénuement, la faim et une triste mort, s'ils avaient consenti à apprendre, en compagnie d'Emile, un métier de croquant !

248 II, 167.

249 Voir surtout II, 170, 171, 172.

Rousseau n'exclut rien, sauf les métiers malsains, mais il préférerait pour son élève celui de menuisier [250].

Assurément P. Villey [251] se trompe quand il croit que Locke a suggéré à Rousseau de faire apprendre à Émile un métier manuel. En effet, l'auteur anglais ne voit dans une occupation manuelle qu'un divertissement et un dérivatif pour l'esprit toujours attaché à l'étude [252]. D'autre part, Rousseau écrit : « Je ne veux point qu'[Émile] soit brodeur, ni doreur, ni vernisseur, comme le gentilhomme de Locke [253]. » Jean-Jacques, cet « ouvrier aristocratique à la genevoise », pour reprendre l'expression de G. Vallette [254], n'avait nul besoin de s'inspirer de Locke pour parler des métiers. Fils d'artisan, ancien apprenti graveur, grand admirateur de l'industrieux Robinson Crusoë, excellent copiste de musique et fier d'une activité qui lui assurait son pain et son indépendance, le Citoyen de Genève ne pouvait avoir que considération et respect pour le travail manuel. Il savait par expérience que la connaissance d'une profession peut venir bien à point en maintes occasions. A sa sortie de l'Hospice du Saint-Esprit, il avait dû au peu qu'il avait retenu du métier de graveur de ne pas mourir de faim. Que n'était-il un ouvrier accompli ! il aurait pu se présenter chez un maître au lieu d'aller graver la vaisselle deci-delà en échange d'un repas [255]. Quand il préconise d'étudier les aptitudes et les penchants des enfants avant de les diriger dans une voie scolaire ou professionnelle, il se rappelle que son oncle l'orienta vers l'état de greffier qui ne lui inspirait que dégoût [256]. Lorsqu'il invite ses lecteurs à se garder « d'attribuer à l'ardeur du talent l'effet de l'occasion, et de prendre pour une inclination marquée vers tel ou tel art l'esprit imitatif commun à l'homme et au singe [257] », il songe à ses propres illusions de jeunesse, ce que les deux passages suivants mettent bien en évidence :

> Tel entend un tambour et se croit général [258]...

250 Voir II, 171-172.
251 *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, Hachette, 1911, p. 195.
252 *De l'éducation des enfans*, traduction de Coste, 3e éd., Amsterdam, 1721, par. CCIX, p. 479; CCXI, p. 481; CCXIII.
253 II, 169. Ce sont là des métiers de fainéants, dit-il ailleurs (II, 159).
254 *Op. cit.* L'auteur parle des activités manuelles de Rousseau, p. 419 et suiv.
255 Voir VIII, 50-51. Voir aussi VIII, 29, où Rousseau regrette la vie douce et tranquille que lui eût assuré le métier de graveur.
256 Voir VIII, 19.
257 II, 170.
258 *Loc. cit.*

et

> Cette fois mes idées étoient martiales... Je croyois déjà me voir en habit d'officier avec un beau plumet blanc. Mon cœur s'enfloit à cette noble idée... J'avois lu que le maréchal Schomberg avoit la vue très-courte; pourquoi le maréchal Rousseau ne l'auroit-il pas ? Je m'échauffois tellement sur ces folies, que je ne voyois plus que troupes, remparts, gabions, batteries, et moi, au milieu du feu et de la fumée, donnant tranquillement mes ordres la lorgnette à la main [259].

CONCLUSIONS.

L'œuvre et la personnalité de Rousseau sont inséparables; il ne s'agit pas là d'un postulat commode, introduit pour les besoins de la cause, mais d'une réalité [260]. Nous avons montré que le Citoyen de Genève n'était pas un livrier, mais que, forcé pour ainsi dire de s'épancher, il livrait au lecteur un peu de son cœur et de son âme. De nombreux rapprochements établis entre les œuvres autobiographiques de Rousseau, d'une part, et les deux *Discours* et l'*Émile*, d'autre part, ont fait sentir l'intérêt que présente cette étroite corrélation existant entre l'auteur et ses écrits : les textes s'animent, s'éclairent, prennent des significations nouvelles quand on se remémore les joies, les peines, les espoirs, les illusions, les déceptions, les fautes, en un mot la vie de celui qui les a composés.

L'*Émile* ne constitue pas une autobiographie, soulignons-le. Rousseau ne destine point son jeune élève à devenir un autre Jean-Jacques [261]; cependant nous estimons avec A. Ravier [262] qu'il

> ... écrivait ses livres avec son âme et que sa rêverie pédagogique s'alimentait [en grande partie] à sa propre expérience, c'est-à-dire à ce qu'il a été, à ce qu'il est encore, et à ce qu'il aurait voulu être.

259 VIII, 112.

260 Dans un passage dont nous louons le style, P.-M. Masson, *Rousseau expliqué par Jean-Jacques*, dans *Revue hebdomadaire des Cours et Conférences*, 16e année, 2e série, n° 29, 28 mai 1908, p. 574, exprime une opinion analogue; mais, emporté par son éloquence, il exagère quelque peu : « Ne cherchons donc point, dans son œuvre, autre chose que lui-même puisqu'aussi bien il n'a vu que lui-même dans l'univers. Il a écrit ses *Confessions*; mais son œuvre tout entière n'est qu'une confession tempérée par l'adoration. Le rustre du premier discours qui maudit les sciences et les arts, c'est lui; l'homme primitif du *Discours sur l'inégalité*, c'est encore lui; lui aussi le Saint-Preux de la *Nouvelle Héloïse*, lui le républicain du *Contrat*, lui le vicaire savoyard de la *Profession de foi*. Dans quelques-uns de ses ouvrages, dans l'*Emile*, par exemple, où il est à la fois le précepteur et l'élève, dans *Pygmalion*, où il se pâme devant sa statue, dans les *Dialogues*, où Rousseau fait le panégyrique de Jean-Jacques, il ne semble se dédoubler que pour mieux se voir et s'adorer. »

261 Voir M. Raymond, *op. cit.*, dans *Ann.*, t. XXI, p. 53 et suiv.

262 *Op. cit.*, p. 207.

Étudier l'*Émile*, le comprendre, porter des jugements sur les théories pédagogiques qu'il expose, quand on n'a de Rousseau qu'une image très vague ou déformée par les préjugés, quelle naïveté, quelle imprudence ! L'auteur des *Plagiats de M. J. J. R. de Genève* [263], s'il avait connu les démêlés de Rousseau avec les médecins, ne se serait pas donné tant de peine pour démontrer que l'aversion de Jean-Jacques à l'égard de la médecine est empruntée à Pline et autres Pitaval, Comte d'Oxinstiern, Agrippa, etc., que le Citoyen de Genève n'a jamais lus.

Nous nous sommes efforcé d'expliquer Rousseau par Rousseau, ses œuvres à l'aide de ses œuvres, sans invoquer à tout instant l'influence étrangère — vrai *deus ex machina* : Platon, Montaigne, Locke [264]... Nous ne prétendons point qu'on doive s'en tenir uniquement à cette façon ni que l'étude des sources bibliographiques de Rousseau soit inutile, bien au contraire. Nous avertissons pourtant le lecteur du danger qu'il y a de mettre entre soi et Rousseau le mur des livres qu'il a lus, qu'il a peut-être lus, qu'il n'a pas lus, mais qu'on veut lui faire lire. Dans cet ordre de matière, chacun tend à tout ramener à la source qu'il étudie. P. Villey exagère l'influence de Montaigne et de Locke sur les théories pédagogiques de Rousseau, J. Morel [265] celle de Plutarque sur ses idées politiques. Tel, emporté par son zèle, s'imagine que Jean-Jacques a trouvé chez Platon, après de patientes recherches, des détails qu'il a simplement glanés dans une traduction d'Amyot [266] ou cherche méritoirement chez Diogène Laërce une citation qu'il a reprise aux *Essais* de Montaigne. Avec tel autre, Jean-Jacques fait des trouvailles sensationnelles : un *De Natura deorum* de Posidonius, des

263 *Op. cit.*, p. 50 et suiv.

264 Une personne à qui nous prêtions plus d'esprit dénigrait cette méthode, disant qu'on doit supposer que le lecteur d'*Emile* possède aussi dans sa bibliothèque les *Rêveries* et les *Confessions*. Sans doute jugeait-elle également superflues les recherches consacrées à l'influence exercée sur Rousseau par Plutarque, Sénèque, Montaigne, Locke..., car les *Œuvres morales*, les *Lettres à Lucilius*, les *Essais* et les *Pensées sur l'Education* ne sont pas encore introuvables ! Quel étrange projet formait P.-M. Masson en voulant expliquer Rousseau par Jean-Jacques ! Si, dans sa vieillesse, Rousseau tirait encore du neuf des *Hommes illustres* de Plutarque qu'il lisait déjà à sept ans, si un philologue de notre connaissance découvre presque chaque jour des choses nouvelles dans les œuvres de Sénèque qu'il étudie depuis combien de temps, le lecteur ne se froissera point, même s'il possède la collection complète des ouvrages du Citoyen de Genève, quand nous lui parlerons du Rousseau que révèlent les textes et non de celui que croient voir les amateurs d'hypothèses hasardeuses.

265 *Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque*, dans *Revue d'Histoire Moderne*, t. I, n° 2, 1926, p. 81-102.

266 Rousseau reprend à la traduction des *Œuvres morales* de Plutarque d'Amyot plusieurs renseignements qu'il donne sur Platon et ses œuvres.

écrits de Socrate et les *Discours* de Lycurgue, personnage légendaire, prétendu législateur de Sparte [267]. L'étude des sources livresques — si elle est bien menée — peut déterminer avec quelque précision ce que l'*Émile* doit aux conceptions pédagogiques de Sénèque, de Montaigne, de Locke, de Fénelon, de Rollin..., mais elle ne dira rien des mobiles qui ont dicté ce livre. Il importe bien plus de savoir que Rousseau a vu dans son traité le rachat d'une faute et qu'il s'est chargé, pour la même raison, de jouer le rôle de gouverneur, que d'apprendre le cheminement complexe d'auteur à auteur de principes pédagogiques secondaires et relativement peu importants. Confronter jusque dans les détails les livres avec les livres suffirait, si Jean-Jacques s'était contenté de coudre ensemble des principes et des phrases glanés chez autrui pour faire de son *Émile* un manteau d'arlequin. Vu que le Citoyen de Genève fut un homme riche de sentiments, d'idées et de génie, étudions-le parfois comme homme et non point toujours en tant que scribe.

G. Pire,
docteur en sciences pédagogiques,
chargé de recherches du F.N.R.S.

267 L'auteur confond ici le Spartiate avec l'orateur athénien dont il n'est à aucun moment question chez Rousseau. Dans un domaine où le chercheur le plus averti n'évite pas tous les pièges, l'apprenti naïf double immanquablement sa teinture de science de ridicule.

Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)

INTRODUCTION.

Il n'existe pas, à notre connaissance, de travail essayant de relater l'histoire de l'apport de la Compagnie de la Baie d'Hudson à la cause de l'évangélisation des peuplades indiennes en notre pays.

La Compagnie était, avant tout, et est demeurée, une compagnie marchande dont le principal souci portait sur la traite et le commerce. Cependant, elle se dévoua aussi très efficacement à l'œuvre de la civilisation et de la christianisation des peuples habitant ses immenses territoires.

La justice demande de reconnaître les bienfaiteurs. Nous espérons qu'une étude aussi complète que possible de toutes les sources à notre disposition fera ressortir l'aide vraiment efficace apportée par la grande compagnie marchande en faveur des missions.

Il appartient à Dieu seul de juger les motifs de la Compagnie en agissant ainsi. On ne peut nier que ces messieurs trouvaient des avantages assez importants, au point de vue commercial, à favoriser les missions, puisque la présence du missionnaire dans leurs postes de traite, y attirait les Indiens. Eussent-ils aidé les missionnaires pour cette unique raison, leur action serait demeurée bienfaisante. Ceci dit, il n'en reste pas moins bien évident que la Compagnie, *protestante*, on ne doit pas l'oublier, si on veut la juger avec objectivité, a montré une largeur de vue et une libéralité qui peuvent étonner et qu'il faut savoir admirer.

Ces bonnes dispositions sont d'autant plus surprenantes qu'un événement de grande importance pour le catholicisme se produisit dans la période même qui nous intéresse. Le rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre, qui réjouit tant les catholiques, créa un grand émoi dans la presse et dans l'opinion anglaises. Malgré

ces difficultés, la Compagnie, et en particulier, son gouverneur au Canada, Sir George Simpson, ont su se montrer au-dessus de la basse bigoterie.

Les missionnaires et les évêques ont reconnu, en temps et lieu, les bons offices de la Compagnie. Mais, aux prises avec l'évangélisation des tribus indiennes et éprouvant parfois certaines difficultés de la part de la Compagnie, qui ne marchait pas au rythme de leurs désirs, ils ont pu vouloir aller plus vite que le temps et les circonstances le permettaient. Nous songeons particulièrement à la lettre adressée à Londres par l'épiscopat de l'Est du Canada en novembre 1850 et dont il sera question au cours de cet ouvrage.

Nous avons publié dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*[1] un article sur le même sujet, mais en nous basant sur les archives diocésaines et oblates. Depuis, grâce à l'obligeance du gouverneur et du Comité de l'Honorable Compagnie, il nous a été permis de consulter les archives de cette société, dont une copie microfilmée est conservée aux Archives nationales, à Ottawa.

On peut donc considérer notre première étude comme donnant l'attitude officielle et extérieure de la Compagnie sur le sujet qui nous intéresse, tandis que le présent travail fera pénétrer davantage dans les mobiles mêmes de la Compagnie.

Nous sommes cependant heureux de pouvoir affirmer que nos conclusions ne seront pas modifiées. L'attitude de la Compagnie en fut toujours une de sympathique compréhension. Si certains gestes peuvent nous surprendre, il est bon de se souvenir que la Compagnie de la Baie d'Hudson était une société protestante et marchande. Ses premiers intérêts se portaient donc sur le commerce. Protestante, elle favorisa, dans la limite de ses moyens, la diffusion du protestantisme. D'un autre côté, et elle était sincère en cela, craignant que la présence de deux fois, dans une même région, ne fût préjudiciable à la paix, elle préférait délimiter des zones religieuses. C'est ainsi que les missionnaires catholiques seront favorisés sur la côte nord du Saint-Laurent, au Saint-Maurice, au Lac-Saint-Jean, par exemple, tandis

[1] *L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions des Oblats, 1844-1861*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 25 (1955), p. 330-364.

qu'elle établira des missionnaires protestants à Rupert's et à Moose-Factory.

On voudra également distinguer entre l'attitude de la Compagnie, considérée comme telle, et l'opinion ou les actions d'un chef de poste en particulier ou d'un subalterne quelconque. La Compagnie ne saurait être tenue responsable des actions de tous ses employés, surtout si ces derniers agissent sans des ordres émanés des chefs.

Pour mieux comprendre l'action de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans l'œuvre des missions catholiques confiées aux Oblats, nous étudierons séparément chacune des missions visitées par les Oblats de 1841 à 1900.

Nous tenons à remercier bien particulièrement le gouverneur et le Comité de l'Honorable Compagnie qui, par l'intermédiaire de M. R. A. Reynolds, son secrétaire, nous autorisait, le 18 juillet 1955, à consulter leurs archives. Après lecture du manuscrit, les mêmes autorités en ont permis la publication par une lettre du 7 juin 1956. Nous leur redisons donc notre merci le plus sincère, car nous considérons cette permission comme un véritable privilège.

On nous permettra de reproduire ici quelques règlements de la Compagnie en ce qui concerne la consultation de ses archives et la publication des documents que l'on peut y puiser jusque vers 1870.

> Any extracts taken from the Archives or Microfilm with the permission of the Company's Archivist or the Dominion Archivist should be brief and limited to extracts strictly pertinent to the subject in question.
>
> In any exceptional case where the Company approves publication, acknowledgement shall be made in the following terms: "Published by permission of the Governor and Committee of the Hudson's Bay Company."
>
> Students are reminded that they work on the Archives or the Microfilms by the courtesy of the Hudson's Bay Company and that the Company itself has undertaken the duty of making its Archives public.

Afin de ne pas surcharger les notes, on devra tenir en mémoire que *tous* les textes provenant des Archives de la Compagnie ont été publiés *avec la permission du gouverneur et du Comité de la Compagnie de la Baie d'Hudson.*

En terminant, nous aimerions noter que nous avons toujours respecté la langue dans laquelle les textes étaient écrits en nous abstenant d'en faire la traduction. Si le texte en ressent quelque

difficulté, cet inconvénient sera compensé par l'assurance que la pensée des auteurs ne fut en rien modifiée.

* * *

Nous dédions bien volontiers ces pages aux vaillants missionnaires des territoires soumis à l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson, en souvenir de celle que l'on doit compter parmi les grandes bienfaitrices des missions catholiques dans l'est de notre pays.

---

1. *Les missions de Mattawa, d'Abitibi, de Témiscamingue, du Grand-Lac, de Maniwaki, etc.*

Au retour de son premier voyage dans les missions du Témiscamingue et de l'Abitibi, en 1844, le père Nicolas Laverlochère écrivait au père Guigues, son provincial :

> Je ne veux pas finir cette lettre, mon révérend Père, sans remplir un devoir de reconnaissance envers les agents de l'honorable Compagnie de la baie d'Hudson; dans tous les postes que nous avons visités, ces Messieurs ont eu pour nous toute sorte d'égards, et nous ont traités avec cette distinction et cette noble libéralité qui les caractérisent [1].

Le témoignage du père Laverlochère est corroboré par tous les missionnaires Oblats qui travaillèrent dans les différents postes de l'Honorable Compagnie situés dans l'Est canadien, de la Baie d'Hudson au Labrador, en passant par le Saint-Maurice, la Côte-Nord et le lac Saint-Jean.

C'est à l'été de 1844 que les Oblats remplacèrent les prêtres séculiers chargés de ces missions depuis quelques années. Le père Nicolas Laverlochère quittait Montréal le 14 mai, en compagnie de M. H. Moreau, pour sa première randonnée missionnaire. Il note que, le 30 mai, ils étaient au *Fort-William* (lac des Allumettes) où quinze familles indiennes les attendaient. « Nous les réunîmes le soir même sous une sorte de Hangar, que la Compagnie de la Baie d'Hudson nous avait offert pour y accomplir les exercices religieux [2]. »

1 Lac-des-Deux-Montagnes, 23 août 1844, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 17 (1845), p. 264.

2 Laverlochère à Guigues, Lac-des-Deux-Montagnes, 25 août 1844, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 17 (1845), p. 257.

Dès le début de l'apostolat des Oblats donc, la Compagnie offrait le local pour la mission. Elle le fera toujours avec courtoisie.

I. — MATTAWA.

En 1845, on trouve mention, dans les registres des baptêmes, du passage des pères Nicolas Laverlochère et André-Marie Garin à Mattawa, mais les missionnaires ne font aucune allusion à la Compagnie de la Baie d'Hudson à cet endroit. Ce n'est qu'à la fin de 1862 que les pères commencent à parler de leurs relations avec les employés de la Compagnie. Écrivant au père Hector Mauroit, le 23 novembre 1862, le père Louis-Marie Lebret affirme qu'il se rendit à Mattawa le 20 août et qu'il célébra la messe dans un appartement laissé à sa disposition par le chef du poste. Les Indiens campaient autour du « store » alors converti en chapelle [3].

Telle est la façon habituelle dont sont reçus les missionnaires aux différents postes. Lorsqu'il n'existe pas de chapelle, les officiers s'empressent de mettre une grande salle au service de la mission.

Les Oblats ne tardèrent pas cependant à construire une chapelle provisoire à Mattawa et M^gr^ Guigues se rendait sur les lieux, le 6 août 1864, pour bénir le nouveau temple. Le village naissant n'offrant pas de logement pour l'évêque, la Compagnie résoudra la difficulté. Le père Adolphe Tortel affirme que M. Hunter, premier employé de la Compagnie

> [...] prodigue au poste tout ce qu'il peut pour mieux nous accomoder, déloge et va tous les soirs coucher au magasin, d'où il ne sort que pour ses repas. Évidemment ces messieurs s'entendent en obligeantes prévenances [4]...

M. Hunter conservera toujours sa bienveillance pour les missionnaires catholiques. Le 3 février 1866, le père Jean Guéguen peut écrire au supérieur général, le père Joseph Fabre, qu'à Mattawa, M. Hunter, bourgeois de l'Honorable Compagnie, l'attendait pour partager son repas. Le missionnaire ajoute : « J'essayai tout mon anglais pour nous faire un mutuel plaisir. Il fut pour moi, ce qu'il avait été à mon

[3] Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1844-1862.

[4] A M. Ferland, N.-D. de la Merci, 1864, dans *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, 4 (1865), p. 155-156.

premier passage au Printemps, c'est-à-dire excellent comme de coutume [5]. »

Le bourgeois se montrera toujours le même. Ses bonnes dispositions envers le missionnaire lui vaudront un jour la grâce d'épouser une catholique, ce qui, on le comprend, n'entraînera pas de changement dans ses relations avec les prêtres. Le père Guéguen peut encore lui donner ce témoignage en 1869.

> Aujourd'hui encore M^r^ Hunter bourgeois de l'Honorable C^ie^ de la Baie d'Hudson et marié dernièrement à une de nos catholiques, et par là même indirectement membre de notre Église, M^r^ Hunter dis-je a eu l'honneur de nous donner le Pain Bénit et nous devons dire qu'il a été très généreux [6].

Des difficultés s'élevèrent entre les Oblats et la Compagnie en 1867 [7], en 1872, mais ces discussions, d'un caractère tout à fait matériel, puisqu'il s'agissait de terrains convoités à la fois par les deux parties en litige, ne sauraient nous retenir ici. Elles ne regardent pas directement le travail d'évangélisation.

II. — ABITIBI.

Au début de l'époque qui nous intéresse, la mission se donnait dans une salle mise à la disposition des missionnaires par la Compagnie. Le manque de chapelle constituait cependant un obstacle important au succès du travail missionnaire. Un effort, tenté en 1842 pour obtenir la construction d'une chapelle, n'avait pas donné de résultats [8]. La

[5] Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1863-1867.

[6] Au provincial, 26 décembre 1869 *(ibid.)*.

[7] M^gr^ Guigues écrivait à M. Donald Smith, à la fin de 1867 : « Lorsque le gouvernement Canadien a cédé à l'honorable compagnie de la Baie d'Hudson le terrain qu'il sollicitait à Mattawa, il a été réservé l'Eglise et le terrain du cimetière. Je le fis connaître à M. Hopkins en le priant de donner un terrain convenable, car il est probable qu'un jour il y aura dans cette localité un prêtre résident. Je demande ordinairement dans cette supposition que 8 acres soient attachés à l'Eglise pour l'usage du prêtre. Si je pouvais obtenir la même faveur dans cette localité, j'en serais reconnaissant » (*Registre des Lettres*, [Ottawa], vol. 9, p. 411). La lettre n'est pas datée, mais elle est inscrite avec les dernières lettres de l'année 1867.

Ces difficultés existaient au moins depuis 1864, car le 8 août, les marguilliers (trustees) de Mattawa priaient M^gr^ Guigues d'intervenir en leur faveur pour le terrain de l'église de Mattawa (*ibid.*, vol. 9, p. 332) et l'évêque se hâtait d'écrire au commissaire des terres (*ibid.*, vol. 9, p. 332-333) et à M. Richard Hopkins, le 7 novembre 1864 (*ibid.*, vol. 9, p. 337). Le commissaire des terres de la couronne répondait le 20 octobre (*ibid.*, vol. 9, p. 338), qu'un terrain avait été réservé pour une église et un cimetière dans le terrain loué à la Compagnie de la Baie d'Hudson, mais qu'il fallait un plan de l'endroit désignant l'emplacement de l'église et du cimetière.

[8] Signay à Provencher, 16 avril 1842, dans *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 20, p. 43.

La Compagnie, ou du moins Sir George Simpson, se refusa assez longtemps à permettre une mission à Abitibi. Sir George écrivait à M. Thomas Fraser, le

Compagnie n'était pas favorable à un établissement catholique à ce moment, mais son attitude changera bientôt. Sans que nous puissions trouver trace de nouvelle intervention du côté des autorités catholiques, le gouverneur George Simpson prenait lui-même l'initiative de faire construire une chapelle à Abitibi. Il écrivait, le 23 décembre 1843, à M. Thomas Fraser, en charge du poste :

> [...] I have intimated to the Bishop of Quebec that, if he still be desirous of forming a temporary mission at Abitibi we will facilitate that object by affording assistance in building & other respects, *provided* the mission be formed at Abitibi Lake, where it would be less objectionable than in any other part of the district, & should the priests make their appearance there, I have to be, you will follow up the spirit of my ouvertures to the Bishop, but if they express a desire to establish themselves at the place near the height of land spoken of last summer, which would be the means of exposing the Indians to opposition from Temiskamingue, we must in that case throw every difficulty in their way, by witholding all assistance & doing every thing in our power to prevent their communicating with the natives. The impression on my mind, however, is that the Bishop will be glad to avail himself of our assistance & support, & readily fall in with my wish that the mission should be established at Abitibi [9].

Le gouverneur était donc favorable à un établissement à Abitibi; il n'y voyait pas d'inconvénients pour le commerce, tandis qu'il craignait des difficultés si les missionnaires pensaient s'établir à la hauteur des terres. Nous verrons cependant plus loin que Sir George n'aura pas non plus d'objections à ce que les catholiques fassent la mission à Moose-Factory, mais sans s'y établir et sans y posséder de chapelle propre.

Quant à la chapelle d'Abitibi et à l'assistance à donner, à cet endroit, aux missionnaires catholiques, Sir George y tient. Il écrit de nouveau, cette fois de Fort Coulonge, à M. Fraser, le 29 juillet 1844 :

> When passing Abitibi, I observed with much concern that there was no chapel for the convenience of the Roman Catholic Mission. This

9 avril 1840 : « I am anxious that the Indians of Abitibi should not fall under the influence of the Roman Catholic missionaries from Canada, but that on the contrary they should adopt the protestant faith under the instruction of the Wesleyan missionary who is this season gone to the Southern Department. Have the goodness to use your best endeavours to give effect to my wishes in this respect and do not afford any assistance to the Roman Catholic Missionaries in erecting chapels or in any other way connected with the objects of their mission; you will understand however that it will not be necessary to inform either the missionaries or the Indians that you have instructions upon this subject; on the contrary, let it be felt that you yourself being a Protestant are desirous to promote that in preference to the Roman Catholic faith » (*H.B.C.*, dossier D. 4/58, p. 2-3).

[9] *H.B.C.*, dossier D. 4/30, p. 84.

mission seems to be doing much good among your Indians, every facility should, therefore, be offered to enable them to prosecute their labours with convenience & as little expense to themselves as possible. You will please take steps to erect a chapel on some convenient situation on the point, & this I shall communicate to the Bishop of Montreal, so as to render it for his Lordship to forward tradesmen for that purpose.

I find on enquiry of M^r^ Seewright, that it is not customary to supply the Indians frequenting Temiskamingue to meet the Missionary with imported provisions free of charge, as you seem to think, & I have to beg that this practice may not be introduced at Abitibi, as if once begun, it would be attended with much expense & inconvenience to the Company. Indeed no imported provisions should be issued to Indians encamped about the establishment unless paid for. — The can be no objection, however, to affording them assistance in country produce, say potatoes, fish &c when you can spare them [10].

On ne peut s'empêcher de voir un acte de bienveillance dans cette prévenance du gouverneur et sa lettre à M. Fraser nous rassure sur les véritables sentiments de Sir George, car ils concordent avec ceux exprimés à M^gr^ Bourget dans sa lettre du 6 août 1844.

I regret very much having been a few days too late at Abitibi to see the Revd M^r^ Moreau and the gentleman [Laverlochère] who accompanied him thither, they having taken their departure for the Grand Lac. It afforded me great pleasure to learn that the natives have benefitted very much by the visits of those exceedingly zealous missionaries; but I observed with concern that no Chapel had been erected, and am fearful that the circumstances of the establishment did not render those gentlemen so comfortable as we could have desired. I understood from M^r^ Fraser, that your Lordship was about to take some steps towards erecting a chapel, but as that would be attended with considerable expense to the Mission, which I am anxious to relieve from them, I have given instructions to M^r^ Fraser (as per the enclosed copy of my letter) to Erect such building with the least possible delay [11].

Cette nouvelle ne manqua pas de réjouir M^gr^ Bourget qui, le 10 mai 1845, annonce à M^gr^ Signay que Sir George Simpson a promis de bâtir une chapelle à Abitibi, aux frais de la Compagnie [12].

10 *H.B.C.*, dossier D. 4/31, p. 223.

11 Archives provinciales O.M.I., dossier Témiscamingue, 1844-1862. M^gr^ Bourget remercia le gouverneur, le 8 août : « La détermination que vous avez prise de faire bâtir une chapelle, & les ordres que vous avez donnés pour cette fin, me confirment de plus en plus dans l'opinion que je me suis formée de votre désir sincère de procurer aux pauvres Infidèles de la Baie d'Hudson les secours nécessaires pour parvenir à la connaissance du vrai Dieu. Ce sera, sans doute, un grand bonheur & une grande jouissance pour vous d'avoir ajouté ce bienfait à un nombre d'autres & les peuplades qui vous le devront ne manqueront pas de vous payer le tribut de la plus vive reconnaissance, lorsqu'elles auront le bonheur d'être éclairées du flambeau de la foi » (*H.B.C.*, dossier D. 5/18, p. 115).

12 *Registre des Lettres* (archevêché de Montréal), vol. 3, p. 595.

M. Fraser se mettra à l'œuvre, puisqu'il a reçu des ordres. Il répond au gouverneur, le 15 septembre 1844 :

> [...] In respect to building a Chapel for the Roman Catholic Missionary here on the Point, I beg leave to assure you that we will do all we can to get wood ready for it and brought here but it will be impossible for us to erect it unless their [sic] is a man sent to do so for none of the people here his [sic] able to square a log of wood.

Le bourgeois décrit ensuite chacun des hommes à son service. Un seul manie habilement la hache. On fera tout le possible pour préparer le bois pour la construction. Il ajoute :

> Last spring the Priests had six men with them and two of them carpenters. I told the Revd M[r] Moreau last spring that they got permission now from our Governor to build a Chapel any where that they thought proper on the Point and why did he not send his men to work and that they were doing nothing. He replied that they had no axes. I told him that we had plenty of axes here and that we would haul their wood to the Point with our oxen and we had the Governor's orders to erect their chapel. He then said that the wood about was not good, that he could get wood rafted from the Lake above this next spring. However we will endeavor to have wood ready next spring [13].

La chapelle ne s'élèvera tout de même pas comme par enchantement. M. Fraser dut en donner des nouvelles au gouverneur dans des lettres qu'il lui écrivit le 12 mars et le 23 juin, mais dont nous ne retrouvons pas la copie, car Sir George se montre heureux du résultat le 11 juillet 1845 :

> I am glad to find you have collected wood and are prepared to meet the wishes of the R.C. Mission in erecting buildings for their convenience; but it never was intended that any extraordinary expense should be incurred in that object, my view being that nothing further should be done than could be accomplished by the ordinary servants required for the ordinary business of the district [14].

L'action des missionnaires fait profonde impression sur l'esprit des messieurs de la Compagnie, à preuve ce trait rapporté par le père Laverlochère. Ayant dit à un employé d'un certain poste qu'il ne recevait rien pour son travail, le commis alla trouver les plus étourdis parmi les jeunes gens et leur fit un beau sermon à la place du missionnaire : « Vous êtes des étourdis de ne pas écouter le prêtre. Si nous sommes ici, nous autres, c'est pour gagner de l'argent, mais lui c'est pour vous rendre bons; il ne retire pas un sou en venant ici [15]. »

[13] *H.B.C.*, dossier D. 5/12, p. 348.
[14] *H.B.C.*, dossier D. 4/33, p. 39.
[15] Laverlochère à Signay, Longueuil, 25 août 1845, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1845, p. 129.

A son arrivée à Abitibi, en 1845, le père Laverlochère apprit les dispositions du gouverneur relativement à la chapelle et s'empressa d'écrire, le 25 août, à l'archevêque de Québec :

> Le manque de lieu pour les réunir [les Indiens] a été jusqu'ici un obstacle à leur instruction; mais j'ai eu la satisfaction d'apprendre, à mon arrivée, que Sir George Simpson, gouverneur de la compagnie, avait donné ordre au bourgeois du poste de construire une chapelle, et elle le sera l'année prochaine : déjà tout le bois est préparé. Elle sera beaucoup trop petite sans doute pour une population de 350 âmes (elle n'a que 30 pieds sur 25); mais c'est le bois de construction qui manque. Les sauvages marquent un grand désir de la voir vite achevée [16].

Le père André-Marie Garin, compagnon du père Laverlochère, écrit, le 10 juillet 1845, à M^gr^ Guigues; il affirme que l'on a donné ordre à M. Fraser, bourgeois du poste, de bâtir une chapelle; le bois est déjà trouvé, préparé et elle sera debout le printemps prochain [17].

La mission eut donc encore lieu sans chapelle, mais ce sera la dernière année. M. Fraser peut l'assurer le 15 septembre 1845. Après avoir noté que les missionnaires ont passé quinze jours au cours de l'été avant de partir pour le Grand Lac et qu'ils furent très satisfaits des résultats de la mission à Abitibi et distribuèrent des médailles de tempérance à tous les Indiens qui promirent de s'abstenir de boissons alcooliques, le bourgeois continue :

> There are only three men at this post namely Beaude, Aubichon and an Arkney. None of them his capable of erecting a Chapel for the missionary but the wood for it will be ready by next spring [18]...

On constate la meilleure bonne volonté partout et si la chapelle retarde, personne n'est à blâmer; la Compagnie n'ayant pas d'hommes compétents pour ce travail.

Le 8 mars 1846, M. Fraser envoie cette petite note : « We are going to commence building the Roman Catholic Chapel this spring [19]. »

Sir George avait-il conseillé verbalement aux missionnaires d'amener avec eux des menuisiers, on ne saurait le dire, mais le père Laverlochère eut soin, dans sa mission de 1846, d'adjoindre un certain nombre d'hommes au père Hercule Clément qui devait se rendre à Abitibi pour construire enfin cette chapelle. D'ailleurs, le 28 avril,

16 Laverlochère à Signay, 25 août 1845, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1845, p. 124.
17 Archives générales O.M.I., dossier *Guigues*.
18 *H.B.C.*, dossier D. 5/15, p. 75.
19 *H.B.C.*, dossier D. 5/16, p. 341.

Mgr Signay l'avait prié de prendre les mesures nécessaires pour faire ériger le temple depuis si longtemps projeté [20]. Le 15 octobre, faisant le rapport de sa mission, le père Laverlochère peut enfin assurer Monseigneur que, grâce aux messieurs de la Compagnie, qui au cours de l'hiver avaient eu la bonté d'envoyer leurs ouvriers chercher, loin dans la forêt, le bois nécessaire et ensuite le faire préparer, on avait élevé une modeste chapelle de trente-cinq pieds sur vingt-cinq [21].

Les missionnaires n'étaient pas moins heureux que les Indiens à la vue de cette « sainte cabane de la prière ». M. Fraser s'en montrait très satisfait, lui aussi, dans une lettre du 4 septembre 1846, à Sir George Simpson :

> One of the Priests arrived here the 5th of June. He brought a Carpenter with him to finish the Chapel. We had it up previous to his arrival but not covered. All the wood (except shingles) that they made use of was ready for them. He remained here till the 15th of July and the Revd Mr Laverlochère arrived here the next day from Grand Lac and remained till the 28th. They both expressed themselves were pleased with their mission to this place [22].

La chapelle ne se fit pas en un clin d'œil, mais elle est terminée en 1846. Le père Laverlochère s'empresse de le dire à Mgr Signay : le père H. Clément a accompagné les hommes qui devaient bâtir la chapelle. Elle est dressée mais non couverte. Elle n'a que trente-cinq pieds sur vingt-cinq et elle devrait être le double puisque quatre cent cinquante âmes la fréquentent. Mais tout de même aujourd'hui...

> grâce aux Messieurs de la Compagnie qui l'avant dernier hiver, avaient eu la bonté d'envoyer leurs engagés chercher, bien avant dans les forets, du bois propre à bâtir, l'équarir et le faire trainer par des chiens jusqu'au bord du lac à travers mille difficultés, un modeste temple est enfin élevé au Dieu des nations dans ces lieux où naguère l'esprit infernal régnait en souverain [23].

Le missionnaire d'Abitibi ne sait pas cacher sa joie à la vue de la nouvelle chapelle. « C'est dans l'église nouvelle que s'ouvrit ma mission. Ce petit temple, de vingt-cinq pieds de long, est le premier monument élevé à la croix sur cette terre idolâtre, grâce à la générosité de la

20 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 431.

21 *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 20 (1848), p. 156.

22 *H.B.C.*, dossier D. 5/18, p. 208.

23 Longueuil, 15 octobre 1846, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 77-78. Le 28 avril, Mgr Signay priait le père Laverlochère de prendre des dispositions pour faire ériger la chapelle qui y était projetée depuis longtemps (*Registre des Lettres*, [archevêché de Québec], vol. 21, p. 431).

Compagnie de la Baie d'Hudson », écrit-il quelques jours avant au père Vincent [24]. En guise de conclusion, le père Laverlochère ajoute que les Indiens ne sont pas moins heureux que le missionnaire de posséder enfin la *sainte cabane de la prière.*

Cette action de Sir George avait été préparée. Le 20 septembre 1843, il écrivait au gouverneur et au Comité, à Londres, pour favoriser la mission :

> Nothing new had occurred at Abitibi since the date of my former advices from thence, except the visit of two Jesuits from France accompanied by a Canadian ecclesiastic, who remained among the Indians at that post about a fortnight and afterwards proceeded upon a tour of the posts of Trout Lake, Grand Lac and Lac des Sables, seemingly very anxious to anticipate the Wesleyian other protestant missionaries among the Indians frequenting those posts of the country. As far as I have been enabled to learn, they strongly recommended the Indians to continue faithful to the Company (by whom they considered they were fairly treated) and to discourage the visits of petty rival traders, from whom they could derive little benefit or support. This I have no doubt was a stroke of policy on their part, by way of conciliating the Company's officers; — but as it is quite impossible to prevent these people from passing through the country, I think it will be well to make a merit of necessity and no longer to oppose their views in that quarter, lest they may form missions on the Canada side of the height of land separating the waters falling into the Southern part of Hudsons Bay and those of the Ottawa, St Maurice and other streams flowing to the Eastward, as if missions were formed there they would be likely to withdraw the Indians from the Company's territories and bring them into contact with petty traders from Canada, who would not otherwise have access to them: I therefore, mean to point out to the Bishop of Quebec some of the most favorable situations for missions, and to facilitate their formation, within the Company's territories, on the other side of the height of land [25].

On voit que l'attitude du gouverneur Simpson change en ce qui concerne le territoire en deçà de la hauteur des terres; elle se modifiera aussi, plus tard, pour le reste du pays jusqu'à la baie James.

Le 27 octobre 1843, Sir George s'adressait à M^gr^ Joseph Signay, de Québec :

> While in England last winter, the Govr & Com: of the H.B.C. handed me a correspondence that had taken place between your lordship & them [26] on the subject of a mission which you were desirous of forming near the establishment of Abitibi, with the view of affording moral & religious instruction to the natives in that part of the country.

[24] Longueuil, 15 septembre 1846, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 29 (1848), p. 156.
[25] *H.B.C.*, dossier D. 4/62, p. 244-245.
[26] Lettre des évêques au gouverneur, le 13 septembre 1842 (*H.B.C.*, dossier D. 5/7, p. 223).

> The opinion of the Board at that time, which coincided with my own, was, that the means of living were so scanty & precarious in the neighbourhood, that it would be dangerous, not only to the native population but also to the people of our own establishments, to collect so numerous a body of Indians there for any length of time, as your mission would attract, and, therefore, they were disinclined to facilitate the formation of such mission.
>
> I was, however, requested by the Board, to make enquiry as to the fitness of the situation for the objects yr lordship proposed, on my way through the country last summer, and to report thereon for their information.
>
> The result of my inquiries has been, that Abitibi Lake is better adopted for such an object than any other part of that country as regards the means of living, that it would be preferable in every point of view for the Company's interests, that the establishment be formed there than at any other point in the vicinity.
>
> I therefore, beg leave to intimate to yr Lordship, that if it still be your desire to erect a church buildings to form a temporary mission in that quarter, I shall have much pleasure in giving instructions to the gentlm in charge of H.B.Co's post of Abitibi to facilitate those measures [27].

Quelques mois plus tard, le 4 mars 1844, le gouverneur et le Comité, dans une lettre à Sir George Simpson, retiraient leur défense au sujet d'Abitibi. Ils écrivaient au paragraphe 29 :

> To the reasons assigned in your Despatch from LaChine of the 20th sept (par 2) we no longer with-hold our assent to the formation of a Roman Catholic Mission on the shores of Abitibbi Lake. You will, therefore, give instructions to the Gentlemen in charge of the establishment to render facilities for the establishment of a place of worship there, should the Bishop of Quebec (with whom we presume you have had a correspondence on the subject) state desire to form a temporary mission in that part of the country [28].

Le 29 juillet, Sir George donnait des ordres en conséquence à M. Thomas Fraser et, le 8 août, il en avertissait le gouverneur et le Comité de Londres :

> A few days previous to my arrival at Abitibi, two R.C. Missionaries from Montreal had taken their departure from Grand Lac, having spent about a fortnight at Abitibi; as they have abandoned the intention of forming a permanent settlement there, confining their visits to a few days or weeks in course of the summer, when the Indians can maintain themselves principally by fishing, without exposing the establishment to danger from starvation, I have encouraged the continuation of those visits, have instructed the gent. in charge to erect a small chapel for the convenience of the Missionaries, to afford them the hospitality of the establishment during their residence there [29].

27 *H.B.C.*, dossier D. 4/29, p. 122-123.
28 *H.B.C.*, dossier A. 6/26, p. 192-193.
29 *H.B.C.*, dossier D. 4/66, p. 195, n°18.

Non seulement la Compagnie érige la chapelle, mais elle désirerait la présence permanente d'un missionnaire. C'est du moins la pensée du père Laverlochère.

> Il serait donc bien à souhaiter que le prêtre fut au poste, lorsque les sauvages y arrivent : ce qui ne pourra avoir lieu que quand il résidera parmi eux. Plusieurs membres de la compagnie que je connais, en seraient bien aises, et favoriseraient le missionnaire de tout leur pouvoir. Car j'ai hâte de le dire; plusieurs de ces messieurs n'ont pas peu contribué à l'établissement de la tempérance chez les sauvages; et je ne puis douter qu'ils ne se fissent un plaisir, d'après ce que j'ai vu, de seconder le missionnaire pour réformer les autres désordres [30].

Puisque nous en sommes sur ce chapitre de la tempérance, nous devons également dire, à l'honneur de la Compagnie, qu'elle fit, à la demande des autorités ecclésiastiques, tout en son pouvoir pour réprimer l'ivrognerie. Au sujet du poste d'Abitibi, le père Laverlochère écrivait : « Je dois dire, à la louange de ce monsieur [M. Fraser], qu'il ne néglige rien pour détourner les sauvages de l'ivrognerie [31]. »

Que certains commis ne se soient pas toujours rangés fidèlement aux avis des supérieurs de la Compagnie, il ne faudrait pas trop s'en surprendre, mais on serait injuste en imputant ces brèches à la Compagnie elle-même.

Si les Indiens possédaient désormais leur chapelle, le crédit en revenait à la générosité de la Compagnie de la Baie d'Hudson.

Le 8 décembre 1846, le gouverneur se disait heureux de savoir que le bourgeois demeurait toujours en bons termes avec les missionnaires :

> [...] I am glad to find that you continue on good terms with the R.C. Priests, & that they do not attempt to exercise any influence over the Indians injurious to our interests. You will understand it is our desire to afford them every facility, which may be unattended with cost towards the instruction of the Indians of the post of Abitibi [32]...

M. Fraser confirme la bonne conduite des missionnaires le 22 février 1847. Il n'aura d'ailleurs jamais à s'en plaindre.

30 Laverlochère à Signay, 25 août 1845, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1845, p. 120.

31 Laverlochère à Signay, 15 octobre 1846, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 89. Le 16 mars 1843, M^gr^ Bourget écrivait à M^gr^ Signay, disant qu'il avait envoyé à M^gr^ de Kingston, après l'avoir signée, la demande au gouverneur, pour faire discontinuer la vente d'eau-de-vie aux Indiens. « Si la Compagnie se rend à nos vœux, Nous aurons à nous réjouir d'avoir coupé la cause de beaucoup de désordres et d'avoir arrêté l'un des vices qui s'opposent le plus à la conversion des Infidèles Sauvages. »

32 *H.B.C.*, dossier D. 4/35, p. 148.

> Certainly the R.C. Priest does not attempt to exercise any influence on the Indians as far as I know but on the contrary gives them the best advice for themselves as well as for the Honble Company [33].

Quant à la courtoisie des employés au fort d'Abitibi, les textes sont unanimes à l'affirmer.

En 1846, dit le père Laverlochère, M. Fraser l'a bienveillamment invité à aller loger chez lui, mais il a préféré rester à la portée des exercices de la mission, près de la chapelle [34]. En 1848, le missionnaire part d'Abitibi pour Moose en compagnie de M. et M^me^ Fraser qui eurent pour lui les attentions les plus délicates [35].

Le père Laverlochère manifestera toujours son appréciation pour les services rendus. Il écrit à la fin de décembre 1849, au sujet de son passage à Abitibi.

> Je visitai aussi le tombeau solitaire d'un vieillard respectable qui, depuis 45 ans, vivait dans la place, en qualité d'agent de l'Hon. Compagnie de la Baie d'Hudson, et qui venait de terminer sa carrière. En contemplant cette tombe qui recèle les cendres d'un gentilhomme qui fut toujours plein de bonté pour moi, je ne pus m'empêcher de donner des larmes à sa mémoire. J'aurais bien voulu aussi lui donner des prières, mais hélas ! il est mort dans une religion qui en nie l'utilité après le trépas... Désolante doctrine, qui ôte à un ami jusqu'au moyen de payer à son ami et à son bienfaiteur une dette si douce de reconnaissance !!! J'eusse donné beaucoup pour le conserver longtemps encore à la tendresse des Indiens de cette place, car tous le regardaient comme un père; et, de fait, il les aimait comme ses enfants. Lorsque, l'hiver dernier, il vit que plusieurs étaient morts ou mourants, il sortit de chez lui, s'assit sur la place, par un froid de 32 degrés, répandit un torrent de larmes et ne rentra que pour mourir. C'est ce que m'ont raconté en pleurant les Indiens eux-mêmes [36].

Les missionnaires continuèrent leurs randonnées annuelles à Abitibi et le silence de ces derniers sur leurs relations avec les officiers de la Compagnie laisse entendre que tout se passait normalement.

Des difficultés assez sérieuses auraient pu s'élever au sujet de la chapelle, mais avec de la bonne volonté, les deux parties finirent par s'entendre. La chapelle construite par la Compagnie en 1846 avait vu des jours meilleurs. Le père Hyacinthe Nédelec notait dans une lettre

33 *H.B.C.*, dossier D. 5/19, p. 277 v.

34 A M^gr^ Signay, Longueuil, 15 octobre 1846, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 89.

35 A M^gr^ Signay, Lac-des-Deux-Montagnes, 25 décembre 1848, *ibid.*, 1849, p. 40.

36 A M^gr^ Signay, sans date, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 77-78. Une lettre à peu près identique en tout point est écrite par le père à M^gr^ de Mazenod et datée de Montréal, en décembre 1849, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 23 (1851), p. 115-132; 202-220.

au provincial, le 20 octobre 1869, que la chapelle d'Abitibi était une vieille masure tombant en ruine. Il ajoutait que si les Indiens ne vivaient pas dans une si grande indigence, ils se hâteraient de la démolir pour la remplacer par une neuve [37].

Le missionnaire eut recours au bourgeois de la Compagnie pour réparer le temple et le père J.-M. Pian annonçait au provincial, le 10 août 1872, que le bourgeois allait bâtir une église. Le missionnaire demandait à son supérieur de trouver quelque chose qui pût faire plaisir à la femme ou aux enfants du bourgeois et de le lui offrir en cadeau. Un rien suffirait : « Ils ne sont pas habitués à aller dans le monde, peu leur fera plaisir [38]. »

Le travail se fit bien, car le père Nédelec annonce, le 30 novembre 1872, que la mission d'Abitibi devient de plus en plus consolante. Au cours de l'été, le missionnaire a réussi à faire couper et transporter le bois pour la nouvelle église. « La vieille chapelle tombe en morceaux », ajoute-t-il. C'est plutôt une crèche qu'une église. Le père porte ensuite un jugement sur le bourgeois :

> La Compagnie toujours assez favorable aux intérêts religieux des sauvages se charge de bâtir la chapelle à ses frais. M^r^ Burgiss [lire Burgess] le gentleman en charge est un homme bien entendu dans les affaires et un ami des missionnaires. Sa femme du reste est une bonne catholique [39].

Cette chapelle semblerait bien appartenir à la Compagnie. Y eut-il entente pour en passer les titres aux missionnaires, nous ne saurions le dire, mais le père Nédelec écrit, dès 1873, dans le registre des baptêmes de la mission d'Abitibi, que M. Burgess bâtit une chapelle nouvelle et qu'elle appartient aux missionnaires [40]. En 1876, le même missionnaire affirme, encore dans le registre des baptêmes, que la chapelle d'Abitibi appartient de droit et de fait au missionnaire. Ces affirmations répétées laissent-elles supposer que la Compagnie réclamait cette église comme lui appartenant ? Nos sources ne nous permettent pas d'éclairer le problème.

La chapelle dont il est ici question ne fut pas terminée en un jour. Le père Nédelec annonçait, en 1881, qu'elle n'était pas encore terminée.

37 Archives provinciales O.M.I., dossier *Mattawa*, 1869.
38 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1872.
39 Lettre adressée au R.P. [?], *ibid.*
40 Ces registres sont conservés à la résidence de Saint-Marc de Figueray (Amos). M. Burgess devint en charge d'Abitibi en 1871 *(ibid.)*.

Le bourgeois ayant été changé, le père trouvait le moyen de se plaindre du nouveau venu.

> Le bourgeois local, homme sans foi et par conséquent sans loi, change comme le vent. Stultus ut luna mutatur. Son accusation contre moi auprès des hautes têtes de la compagnie était encore plus sotte que fausse. Dangereuse pour les Supérieurs de croire toutes les histoires, tous les rapports sans distinguer le vrai du faux, l'exagération, le mensonge, de la vérité pure. Pour le bien de ces missions et surtout pour la tranquillité des pauvres missionnaires, il serait à souhaiter qu'on eût un frère pour nos chapelles... Nous sommes en voie de réparer tant de chapelles de tous les côtés. Le père n'a pas le temps de surveiller tout cela [41].

Nous ne saurions dire la raison de ces difficultés, mais le père Nédelec ne semble pas apprécier le nouveau bourgeois, M. Anderson. Il note en effet dans le registre des baptêmes, en 1885 : « M. Anderson a laissé Abitibi et est remplacé par M. Whiteway du Grand Lac, on ne peut pas perdre au changement [42]. » En 1886, il revient : « Changement de bourgeois au grand avantage de la place » et, en 1893, il donne le témoignage suivant sur M. Whiteway : M. Mackenzie est venu prendre charge de la place vacante par le départ de William Whiteway « qui a été bien bon pour les missionnaires ». M^gr^ Lorrain pouvait écrire à son tour, le 3 juin 1893 :

> Monsieur Whiteway qui a été en charge de ce poste depuis 8 ans, le quitte présentement, et est remplacé par Monsieur McKenzie, qui reprend le service *de ce lieu* après une absence de dix années au Manitoba. Espérons que ce dernier sera aussi bien disposé envers les missionnaires et aussi accomodant que s'est toujours montré son prédécesseur [43]...

On peut donc conclure que durant ces soixante ans, les missionnaires n'eurent, à vrai dire, qu'à se féliciter des bonnes dispositions et des avantages reçus de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans le poste d'Abitibi.

[41] Au provincial, 15 juin 1881 (archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1880-1882).

[42] Registre des baptêmes d'Abitibi. Pourtant tout ne devait pas aller si mal, car le père C. Mourier écrit dans ses notes sur Témiscamingue le 29 juin 1884 : « Arrivée du père Trolin de l'Université d'Ottawa. M. Anderson, bourgeois d'Abitibi, va l'amener avec lui pour une dizaine de jours » (archives provinciales O.M.I.).

Le 4 août 1889, le père Nédelec écrivait, au sujet du bourgeois d'Abitibi, à M^gr^ Lorrain : « Impossible d'avoir un bourgeois plus avenant, plus conciliant et plus dévoué aux missionnaires. Il est vrai que l'opposition est dans la place. Cela rend nécessairement souple » (évêché de Pembroke, *Correspondance*, 1889). Tout de même, le bourgeois se montrait bien, et c'était encourageant. Il avait déjà écrit, le 14 juin 1885, qu'il était peiné de voir que M. Anderson quittait le poste pour être remplacé par M. Whiteway, du Grand-Lac, mais il ne faisait aucun commentaire (*ibid.*, 1885).

[43] Registre des baptêmes d'Abitibi.

III. — TÉMISCAMINGUE.

Nous possédons peu de renseignements sur Témiscamingue. Cependant, le père Laverlochère se félicitait, le 13 octobre 1846, des égards reçus du bourgeois, M. Seevright :

> [...] Le bourgeois lui-même, M. Seevright, qui eut pour moi tous les égards possibles, parut content de me voir arriver avant le départ de ces voyageurs [les Indiens retournant à la Baie d'Hudson]. Il a appris par expérience, qu'il peut plutôt compter sur des sauvages craignant Dieu que sur les autres. Il m'engagea à me rendre chaque année de très bonne heure au poste [44].

En 1848, Sir George Simpson donnait une lettre de recommandation au père Laverlochère, à l'intention du commis en charge de Témiscamingue. La lettre, datée du 2 mai, se lit comme suit :

> This will be handed to you by the Revd M. Laverlochère, who accompanied by another priest, is to visit Temiscamingue and Abitibi this season with a view of affording religious instruction to the natives. These gentlemen have explained to me the object of their mission, and agreably to their request, I have to recommend them to the good offices of yourself and other gentlemen in charge of the posts they may visit. [...] And you will render them every assistance they may stand in need of in way of supplies and provisions [45].

Ce même jour, le gouverneur donnait quatre lettres de recommandation aux missionnaires. C'est toujours le même conseil qui, dans les termes de Sir George, est un ordre, adressé aux différents bourgeois des postes. Ainsi, par exemple, à M. Hector McKenzie, du lac des Allumettes :

> Two priests (Mss Laverlochère & another) will proceed to Temiskamingue this summer, to whom I have to beg you will show any attention at your power, should they call at Lac des Allumettes; but they are to find their own passage to Temiscamingue [46].

Les autorités de la Compagnie tenaient donc à ce que le missionnaire fût reçu cordialement dans les postes. D'ailleurs la tradition représentait ces messieurs comme très hospitaliers. Les relations entre M. J. Cameron, bourgeois de Témiscamingue, et les Oblats furent toujours empreintes de cordialité.

[44] A M^gr^ Signay, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec,* 1847, p. 79.

[45] *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 146-147.

[46] *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 148. Le 4 mai 1848, on écrit de Lachine à M^gr^ Bourget pour annoncer que des lettres de recommandation ont été remises au père Laverlochère et à son compagnon pour les postes qu'ils visiteront le long de la route et « which will secure to those Gentlemen a hospitable reception at the Company's establishments and the best attentions of the officers in charge » (*H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 149).

En 1849, le missionnaire tomba malade au fort Témiscamingue, mais heureusement, dit le père Laverlochère : « Le bon M. Cameron, bourgeois du fort, avait eu la délicatesse de faire préparer un appartement chez lui pour nous recevoir [47]. » Le père Clément écrit de son côté : « M. Cameron, bourgeois du poste, ayant voulu, avec sa bienveillance ordinaire, me procurer un canot de moyenne grandeur, je m'embarquai [48]. »

Le père Laverlochère pouvait encore rendre un excellent témoignage sur ce gentilhomme, dans une lettre à Sir George Simpson, le 2 juillet 1850 :

> [...] Il me serait impossible Monsieur le Gouverneur, d'exprimer à Votre Excellence toutes les bontés de mon excellent ami, M^r^ James Cameron, à notre égard. Je ne crois pas trop dire en assurant qu'un frère ne pourrait pas agir envers son frère avec plus d'attention. Je fis dix jours de mission aux indiens de son poste. Malheureusement il en meurt un grand nombre chaque année, nonob. tous les soins généreux que l'*hon. Cie* prend d'adoucir leur détresse. Ceux du Grand Lac sont également dans un état qui m'arrache les larmes. Ne pourrions-nous pas, de concert avec l'*hon. Cie.* trouver un moyen de les établir quelque part au dessus de Temiskaming, pour les empêcher d'aller ou au Lac Huron ou dans les chantiers, etc. où ils se perdent ? Il n'y a rien que je ne fasse, de tout ce qui sera en mon pouvoir, pour les empêcher de descendre. L'expérience m'a trop bien appris que leurs rapports avec les gens d'en bas les perd. J'ai manifesté bien des fois à MM. les Officiers de l'*hon. Cie.* mes appréhensions à l'égard des Sauvages d'Abitibbi, par les communications qu'ils avaient avec ceux du Grand Lac. L'expérience ne démontre que trop que mes prévisions étaient bien fondées. Car ce sont ceux qui ont eu des rapports d'alliance avec ceux du Grand Lac qui sont aujourd'hui les plus mauvais dans la tribu d'Abbitibbi. M. Polson, me l'a avoué lui-même, et je crois qu'il est de mon devoir d'en faire part à Votre Excellence, puisque cela devient également préjudiciable à l'*hon. Cie* et à la Religion [49].

M^gr^ Guigues, à la suite du père Laverlochère, avait déjà demandé une réserve pour les Indiens de Témiscamingue et d'Abitibi en 1849 [50] et M. Bouthilier, du Bureau des Terres, annonçait, le 17 août de la même année, qu'un terrain d'environ cent mille acres, à la tête du lac Témiscamingue, avait été octroyé à cet effet [51].

[47] A M^gr^ Turgeon, sans date, mais probablement de décembre 1849, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 72-73.
[48] *Rapport... de... Montréal*, 1850, p. 14.
[49] *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 322-323.
[50] *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 130 et suiv. La lettre est du 5 juillet 1849.
[51] *Ibid.*, vol. 1, p. 139.

Le père Laverlochère demandait ici le concours de Sir George pour pousser cette bonne œuvre.

Les Oblats ayant décidé d'établir une résidence à Témiscamingue, les relations devenaient plus fréquentes avec la Compagnie et, partant, plus intimes aussi.

Le 22 mai 1862, le père Lebret annonçait à M^gr^ Guigues que le bourgeois de Témiscamingue, M. Simpson, avait l'air très content de voir que les pères devenaient ses voisins.

> Il nous donne des pommes de terre et du terrain pour semer, il nous a aussi promis de l'avoine pour semer. Il a fait placer, pendant notre absence, un petit clocher à notre église et l'a fait peindre à l'intérieur [52].

Les officiers prendront souvent l'initiative d'améliorer les chapelles, sans même que les missionnaires leur en fassent la demande. Ces bonnes dispositions de M. Simpson ne sont pas récentes. Le père R. Déléage affirmait, dès 1858 : « M. W. Simpson nous a reçu avec beaucoup de politesse et depuis, il m'a toujours traité avec la plus généreuse hospitalité [53]. »

Au cours de la construction de la résidence des pères, les commis, MM. Hunter et Mackland, se feront un plaisir d'aider les missionnaires, chaque fois qu'ils en auront le temps [54].

Les Oblats s'entendront toujours bien avec le bourgeois de Témiscamingue et c'est à ses bons offices que le père Pian aura souvent recours pour régler des questions en litige. En 1868, le bourgeois donnait un de ses engagés au père J.-M. Guéguen pour l'aider dans ses missions du Grand-Lac, de Kakipongang, de Waswanipi et du Saint-Maurice [55], et en octobre 1869, le père Pian disait : « Je dois d'ajouter, que nous avons toujours été encouragés par les messieurs qui dirigent le poste de la Baie d'Hudson, que de fois ils sont venus à notre secours en faisant une partie de notre travail [56]. »

Le 25 août 1881, le père C. Mourier écrivait dans ses notes sur Témiscamingue, à l'occasion de la visite de M^gr^ Thomas Duhamel :

> Nous fûmes invités à prendre le dîner au Fort, où mademoiselle Ella Rankin fit avec grâce les honneurs de la maison. M. Rankin a

52 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1863-1867.
53 Lettre adressée à R.P. [?], 7 juin 1858 (archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1844-1862).
54 Pian à M^gr^ Guigues, 20 septembre 1863 (*ibid.*, 1863-1867).
55 Pian au Provincial, 17 mai 1868 (*ibid.*, 1868).
56 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1870, p. 2.

> conservé les vieilles traditions de politesse franche et aisée qui distinguent à un haut degré les anciens officiers de l'honorable Compagnie [57].

Nous verrons une autre preuve de la courtoisie du bourgeois de Témiscamingue en étudiant la question de la chapelle du Grand-Lac.

IV. — LE GRAND LAC VICTORIA.

Le Grand-Lac constitua toujours un arrêt obligatoire sur l'itinéraire des missionnaires du Témiscamingue ou du Saint-Maurice. M. Thomas Fraser annonçait à Sir George Simpson, le 15 septembre 1845, que les missionnaires catholiques qui avaient passé une quinzaine de jours à Abitibi au cours de l'été, en étaient repartis pour le Grand-Lac [58]. Mais, jusque-là, rien de bien extraordinaire.

Le journal du poste note, le 19 juillet 1849, que les prêtres sont arrivés le jour même et, le 26, le chroniqueur affirme que les missionnaires utilisent leurs aides à préparer un cimetière sur l'île. Enfin, les pères quittent le Grand-Lac le 30 juillet, pour se diriger vers le lac Barrière et la Rivière-Désert (Maniwaki) [59].

Il faudra attendre de longues années pour posséder de nouvelles informations.

Il semble bien qu'il n'y avait pas de chapelle au Grand-Lac avant 1863. La Compagnie viendra encore une fois au secours de la mission. Le père Régis Déléage écrit à M^gr^ Guigues, le 30 novembre 1863, qu'il a été agréablement surpris en arrivant au Grand-Lac de voir la chapelle érigée et couverte. L'année précédente, le père avait fortement encouragé le commis du poste à construire cette chapelle, promettant d'user de son influence pour faire souscrire les Indiens, mais il ne croyait pas que le travail pût avancer si rapidement. Le commis avait même fait construire un autel, et quoique petit et peu élégant, il était bien plus convenable que les quelques misérables planches qui avaient servi d'autel l'année précédente, dans le grenier à foin où le père faisait la mission. Deux ou trois jours suffirent à préparer l'intérieur de la chapelle en attendant les Indiens. Cette nouvelle église mesurait trente-cinq pieds sur vingt-cinq [60].

57 Archives provinciales O.M.I.
58 *H.B.C.*, dossier D. 5/15, p. 75.
59 *H.B.C.*, dossier B. 82/a/1.
60 Archives provinciales O.M.I., dossier *Maniwaki*, 1863.

La question de la chapelle du Grand-Lac allait pourtant apporter ses difficultés. Le 21 septembre 1868, le père Jean-Marie Pian, de Témiscamingue, écrivait une longue lettre au provincial. Il affirmait que la veille, une conversation prolongée tenue avec le bourgeois, aurait des suites assez sérieuses, puisqu'il s'agissait des églises indiennes. L'année précédente, la Compagnie avait fait mesurer la plupart des terres qu'elle occupait dans le Canada. Cette année, les Indiens du Grand-Lac consentaient à donner leur vieille église à la Compagnie, à la condition que la dite Compagnie en bâtirait une neuve qui lui appartiendrait. Les Indiens en auraient la jouissance gratuite pendant sept ans, mais ils devraient, par la suite, payer une certaine rente. Le père Guéguen n'avait pu donner les termes du contrat, mais le père Pian croyait devoir s'opposer à l'exécution de cette affaire et il avait dit au bourgeois que les missionnaires n'exerceraient pas le ministère dans une église qui appartiendrait à la Compagnie. Il lui avait montré les inconvénients, résultant d'un pareil arrangement, à Fort-William, où l'église était entre les mains de la Compagnie. Le bourgeois comprit bien les difficultés, mais il restait troublé du fait que l'église, appartenant aux Indiens, s'élevait sur le terrain de la Compagnie. Le père lui fit remarquer que lorsque le gouvernement vendait une terre sur laquelle s'élevait une église, il réservait toujours quatre ou six arpents pour les églises. Voilà ce qui embarrassait les officiers, désireux de voir les églises hors de leurs terres. Pourtant le missionnaire croyait avantageux de conserver la chapelle dans la position qu'elle occupait en ce moment. Le père Pian ajoutait :

> La Compagnie nous est presque hostile, les employés sont presque tous pour nous et nous favorisent peut-être plus que leurs instructions le permettent à peu d'exception près.
>
> J'aurais aimé à régler cette affaire là avec le bourgeois de Temiskaming; mais il n'ose rien faire sans demander conseil à Montréal. C'est fâcheux car ces messieurs d'en bas aiment les profits que les sauvages leur donnent, mais ne veulent absolument rien faire pour eux. Les employés au contraire aiment les sauvages et sont bien disposés à les aider dans bien des circonstances. L'avantage pour nous à avoir notre église proche de la compagnie est assez considérable. Quand nous restons dans les postes avec les bourgeois nous ne payons pas. Au contraire nous payons cher tout ce que nous prenons nous même. Peut-être aussi qu'ils désireront acheter la place de la chapelle, alors nous pourrons poser les conditions mais si nous nous retirons tout de suite ils ne nous aideront

pas à rebatir. Pendant le cours de l'hiver, je pourrai vous parler plus longuement de cette affaire [61].

Le missionnaire désirait donc profiter de la proximité de la Compagnie, afin de diminuer les dépenses des missions. Le provincial, dans sa réponse, approuvera complètement la conduite du père.

Vous avez bien fait de faire cette déclaration par rapport à la chapelle des sauvages au grand lac. Il faut toujours travailler dans le sens que pour le service... l'on soit tout à fait indépendant de la Cie, que les chapelles appartiennent aux Sauvages et mieux encore aux missionnaires. Exigez que la Cie donne à chaque chapelle un terrain suffisant. Vous parliez de 5 ou 6 arpents : cela peut être suffisant dans un pays colonisé, mais dans un pays inculte où il n'y a que des paturages et où il faut beaucoup de bois il faudrait plus d'étendue. Cherchez donc partout à ce que les chapelles ne dépendent pas de la Cie et autant que possible qu'elles soient propriété de la mission. Il y a avantage à placer la chapelle tout proche des forts quand on n'y est pas en permanence : là où le missionnaire réside il vaut mieux se trouver à quelque distance [62].

On comprend facilement que les missionnaires songent à l'avantage de la mission, mais il ne faudrait pas trouver surprenant que la Compagnie veille à ses intérêts. Aussi, on discutera quelque temps avant d'obtenir pleine satisfaction sur ce sujet. Le père Pian donne des nouvelles des tractations, comme il l'avait promis. Le 1er novembre, il s'adresse au provincial et annonce que la question dont il a parlé dans sa dernière lettre reste encore indécise, à savoir si la Compagnie bâtira ou aidera à bâtir une chapelle pour les Indiens du Grand-Lac.

Jusqu'ici la Compagnie avait rebâti entièrement sur la Baie. Elle avait beaucoup aidé les Indiens; partout elle avait réparé et entretenu les chapelles. Tout cela cependant dépendait de la bonne volonté du bourgeois.

Au Grand-Lac, le bourgeois n'aimait pas les pères du Désert (Maniwaki) qui attiraient sans cesse les Indiens au Désert au grand détriment de la Compagnie et des Indiens eux-mêmes, car bien souvent ils descendaient plutôt pour boire que par dévotion. Le bourgeois a affirmé au père Pian, ces jours derniers, que ce n'est que depuis deux ou trois ans qu'il s'aperçoit que les prêtres veulent le bien des Indiens, d'accord avec les gens de la Compagnie.

61 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1868, et *Correspondances...*, vol. 2, p. 163-164. Au sujet des inconvénients rencontrés à Fort-William, voir ci-dessous : Fort-William.

62 *Ibid.*, le provincial répond au verso de la lettre, et *Correspondances...*, vol. 2, p. 167.

Le père ajoute que les bourgeois peuvent faire beaucoup dans leurs postes si les missionnaires ne les froissent pas. Pour cela, il faut souvent fermer les yeux sur des actes que l'on ne peut ni empêcher, ni réparer.

Pour le terrain autour des chapelles, il était impossible d'obtenir même quatre arpents quand l'église se trouvait auprès du fort. A certains endroits, on aurait alors tout le « Désert » de la Compagnie. Le père se proposait à prendre une place dans chaque poste ou mieux dans chaque tribu pour y établir une mission dans le cas où l'on pourrait ou devrait le faire. Il choisirait, autant que possible, une place poissonneuse et abondante en pâturages, et l'on bâtirait là les églises si la Compagnie voulait aider [63].

Le père Pian finira bientôt par tout régler avec le bourgeois de Témiscamingue, car dès le 15 mars 1869, il écrit au provincial que l'affaire... « de l'église du Grand Lac va s'arranger ici et j'espère que tout ira bien. Le bourgeois est toujours bien bon [64]. » Le 8 mai, il annonce triomphalement :

> L'affaire de l'Église du Grand Lac est arrangée. La Compagnie achète la vieille église et batit la neuve et charge aux Sauvages la main d'œuvre. L'église appartiendra à la mission. Notre bourgeois de Temiskamingue est très bon : seulement il va tranquillement pour ne pas se faire expédier dans le nord. Il est toujours prêt à nous rendre service, il nous a donné 2 de ses hommes pendant 15 jours pour scier de la planche et il n'y a que quelques jours il en envoyait encore un conduire le R.P. Guéguen [65].

A l'été de 1869, une scène regrettable, mais le fait du seul commis du Grand-Lac, pourrait faire retomber du discrédit sur la Compagnie. Se rendant à la mission de Waswanipi, le père Guéguen passa par le Grand-Lac et fut très mal reçu par le commis qui, dit le père Pian, n'a pas su se faire aimer des Indiens. Il accusait le père de semer la discorde et s'oublia au point de saisir le missionnaire par le cou et de le repousser. « Certainement nous n'étions pas accoutumé à pareille cérémonie », ajoute le père Pian. Il avait bien raison, car les officiers et les commis avaient toujours été des modèles de politesse et de courtoisie. La cérémonie ne se renouvellera pas et, le 29 novembre, le

63 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1868. La lettre est du 1er novembre 1868. Le *Codex historicus* de Témiscamingue parle également de ces difficultés en 1868 (p. 53) et en 1869 (p. 56).

64 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869.

65 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869.

père Pian écrit au provincial qu'il a reçu une lettre du commis du Grand-Lac qui semble faire des excuses pour sa conduite du printemps [66]. Cet événement, bien regrettable, reste cependant un fait isolé.

Le journal du poste pour l'année 1869 se contente de noter que le père Pian est arrivé le 13 juillet pour la mission du Grand-Lac et de Kakepongan. Le missionnaire passe toute la journée du 14 dans la chapelle et repart le 22 pour Kakepongan [67]. L'année suivante, le père Pian quitte le poste le 18 juin. Parti le 6, il s'était rendu à Kakepongan, d'où il revenait le 11. Le 12, dimanche, le chroniqueur consigne que le prêtre a un bon groupe de femmes à sa mission [68].

Ce sont les dernières nouvelles importantes que nous possédions sur le poste du Grand-Lac. Les autres informations, assez fréquentes, se résument à féliciter les bourgeois pour la bienveillante hospitalité offerte aux missionnaires.

V. — MANIWAKI.

Le premier Oblat à passer à Maniwaki (Rivière-au-Désert) fut le père Hercule Clément, qui y administra le baptême, le 5 août 1849. Cette même année, au cours de l'hiver, M[gr] Eugène Guigues, o.m.i., évêque d'Ottawa, monta lui aussi à Maniwaki et fut reçu au poste de la Compagnie. On n'était pas des mieux installés et l'évêque, hôte de M. William McGruer, dut se contenter de coucher sur la table. Mais on ne pouvait offrir mieux, et la réception fut empreinte de cordialité [69].

Lorsque l'on songea à s'installer, au cours de l'automne 1849 et de l'année 1850, la Compagnie prêta encore un utile concours au travail de défrichement en envoyant des hommes et des bœufs pour accélérer le travail préparatoire à la construction de l'humble maison des missionnaires [70].

Au cours de difficultés avec les Indiens en 1854, ces derniers s'adressèrent au gouvernement et préparèrent une lettre pleine de mensonges et d'invectives. Ne pouvant écrire que dans leur langue, ils la firent traduire par le commis de la Compagnie, qui ne pouvait s'y

66 *Ibid.*, *Témiscamingue*, 1869.
67 *H.B.C.*, dossier B. 82/a/4.
68 *H.B.C.*, dossier B. 82/a/4.
69 *Codex historicus de Maniwaki*, vol. 1, p. 10.
70 *Codex historicus de Maniwaki*, vol. 1, p. 10.

refuser, mais qui eut l'obligeance et la délicatesse d'en avertir le père Régis Déléage [71].

Les renseignements manquent sur les autres relations entre la Compagnie et les Oblats. Nous savons cependant que la Compagnie ferma son comptoir en 1875 [72].

VI. — LONGUE-POINTE.

A l'occasion de sa visite dans ce poste, du 7 au 9 juillet 1893, M^gr^ Lorrain écrivait :

> Et grâce à la salutaire influence du bourgeois actuel de la Cie de la Baie d'Hudson, Monsieur John Morrison, et au zèle du missionnaire le Rev. Père Nédelec ils [les Indiens] sont heureux de venir tous les ans prier dans la sainte maison et entendre la parole de l'homme de la prière [73].

C'est la seule mention que nous possédions.

VII. — HUNTER-LODGE.

Le 4 janvier 1884, le père Guéguen affirmait à M^gr^ Lorrain que l'on célébrait la messe dans une des maisons de la Compagnie de la Baie d'Hudson [74].

VIII. — BARRIÈRE.

Le père Guéguen écrivait, le 19 novembre 1891, à M^gr^ Lorrain, au sujet de la chapelle du lac Barrière, que le père Dozois avait prié M. Edwardson de faire scier les planches durant l'hiver, pour certains travaux qui restaient à faire [75].

IX. — TIMOGAMI.

Le père Nédelec écrivait encore à M^gr^ Lorrain, le 30 mars 1894, que la Compagnie demandait au missionnaire de bâtir une chapelle sur un terrain de quatre arpents qu'elle offrait à Timogami. Le missionnaire avait refusé jusqu'à nouvel ordre et demandait à l'évêque si les Oblats étaient chargés de cette mission. Il fallait tout examiner

71 Déléage à Guigues, 10 septembre 1854, dans *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 7, p. 22.
72 Harnois, o.m.i., *Notes sur le Canton d'Aumond*, p. 11 (archives de Maniwaki).
73 Evêché de Pembroke, *Ordonnances et visites pastorales*, p. 184-185.
74 *Ibid.*, *Correspondance*, 1884.
75 *Ibid.*, *Correspondance*, 1891.

et il préférait n'en être pas chargé dans l'intérêt de la paix. Et comme il fallait faire un choix judicieux pour les centres de mission, il fallait aller voir les choses sur place [76].

Le père Mourier, de son côté, affirme, le 24 juillet 1895, que le chef de la Compagnie l'avait invité à donner une mission à Timogami, mais comme il n'avait pas d'ordres, il ne s'y était pas rendu [77].

X. — FORT-WILLIAM.

Le poste de Fort-William constituait un arrêt obligatoire sur la route des missionnaires de Témiscamingue et des missions du Nord. Le père Laverlochère notait que, le 30 mai 1844, il parvenait à Fort-William, en compagnie de M. Moreau. Quinze familles indiennes attendaient les apôtres et ceux-ci les réunirent, le soir même, sous une sorte de hangar que la Compagnie leur avait offert pour y accomplir les exercices religieux [78]. On se montrait donc satisfait de la réception.

Il semble bien que les relations entre les missionnaires et le commis de Fort-William furent longtemps amicales, mais une lettre du père Jean Pian à M^gr^ Guigues, datée du 21 septembre 1868, laisse entendre qu'il existait des difficultés à Fort-William où la chapelle appartenait à la Compagnie [79]. Les inconvénients étaient certes sérieux car M^gr^ Guigues se permit d'écrire à M. Donald Smith, à Londres, à la fin de 1867.

> Permettez-moi de vous écrire encore sur un sujet sur lequel j'avais déjà appelé votre attention. Je veux parler de la chapelle du Fort William et du terrain de l'église de Mattawan...
>
> Les Sauvages qui sont au Fort William se plaignent beaucoup de l'agent local de la Compagnie, surtout en ce qui concerne la chapelle. Ils assurent qu'ils ont fourni la moitié du montant de l'Église, que l'agent les traite durement et même injustement. Leurs plaintes ont un certain retentissement parmi les catholiques des paroisses voisines. Je n'oserais pas assurer que leurs réclamations sont toutes bien fondées, mais je suis encore moins disposé à supposer qu'il n'y a rien de vrai. Toujours est-il que c'est fâcheux qu'on aurait pu le prévenir par des procédés polis et charitables. Je ne fais que traduire la pensée de ceux qui m'ont parlé sur ce sujet sans vouloir m'établir comme juge.
>
> Je me permettrai seulement de vous faire observer que lorsque j'ai fait la bénédiction de cette chapelle, il fut bien entendu qu'elle serait pour

[76] *Ibid.*, 1894.
[77] *Ibid.*, 1895.
[78] Laverlochère à Guigues, Lac-des-Deux-Montagnes, 25 août 1844, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 17 (1845), p. 257.
[79] Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*.

les sauvages. Si je ne demandai pas que le terrain fut cédé à la corporation épiscopale comme je le fais dans toutes les localités où je fais la bénédiction d'une église, ce fut uniquement parce que je me reposais sur la parole de la Compagnie qui n'a pas surement la volonté de se prévaloir de la confiance que j'ai en elle. Cette confiance je l'ai encore et elle est partagée par tous les missionnaires catholiques qui n'ont dans les missions qu'à se féliciter des procédés de la compagnie et qui sont heureux d'en témoigner leur reconnaissance en lui attachant les sauvages, mais il est bien difficile d'inculquer dans leurs cœurs ce sentiment lorsqu'ils voient le missionnaire forcé de se retirer non au poste comme il le fait à peu près partout mais dans leurs pauvres réduits et que l'agent fait tout en son pouvoir pour leur rendre ce poste inabordable, et ne permet pas même aux Sauvages de préparer l'église d'une manière convenable pour le culte.

J'ose donc vous demander de prier MM. les directeurs de la Compagnie de faire cession de l'Église et du terrain qui y est attenant (?), ou du moins de donner une assurance positive que cette chapelle servira toujours au culte catholique pour l'usage des sauvages qui fréquentent ce poste. Le bon résultat qui en sera la conséquence dédommagera je crois la compagnie de son sacrifice [80].

Le 31 octobre 1867, M^gr^ Guigues recevait cette réponse de M. L. G. Smith, secrétaire :

I have the honour to acknowledge the receipt of your Lordship's letter of the 9^th^ instant and to state that it has been laid before the Governor and Committee who has consulted Mr Edward Hopkins on the subject to which it refers.

The Board regret to learn that any misunderstanding appears to exist between the Missionaries and the Company's Agent at Fort William — their desire being that there should be the utmost cordiality with the view to the religious instruction of the Indians — The Chapel at Fort William appears to have been erected by the Company on their own property for the purpose of affording passing Missionaries the means of carrying on religious instruction but it was not intended for the exclusive use of any particular denomination and the Company never gave possession of it to any one; — the key being always in the custody of their Agent at Fort William.

It appears further that the Indians do not now frequent the place as formaly, and altho' it is possible that they do promise to aid in building the Chapel, practically they did not do so because when the credit system of trade was abandoned by the Company the Indians refused to pay their debts so that any charges they nominally incurred for Church building was eventually borne by the Company. — Moreover as your Lordship is probably aware, the Company have determined to dispose of their Establishment of Fort William at the first favorable opportunity. The Governor and Committee under these circumstances cannot consent to cede

80 *Registre des Lettres* (Ottawa), vol. 9, p. 410-411. Sous le titre *Changements survenus dans le diocèse de mai 1859 à mai 1860*, M^gr^ Guigues écrit : « Fort William. La C^ie^ de la Baie d'Hudson a fait élever pour l'usage des sauvages une chapelle en bois l'a dotée d'une cloche. Cette chapelle domine le lac des Allumettes porte un témoignage favorable à la C^ie^ qui l'a fait élever » (*ibid.*, vol. 10, p. 2).

> the Chapel and the land attached therto, situated as it is on one of the most eligible parts of the property. The maintenance and final disposal of the Chapel must be left for settlement with any purchaser of the property and when the time arrives the Board will be glad if any arrangement for that purpose can be made which will not interfere with its sale.
>
> With regard to the Church at Mattawa the Governor and Committee will have much pleasure in meeting your Lordship's views — I am therefore instructed to state that a reserve for the Church, Burial ground, and sufficient land for the Priests residence will be granted. — Mr Hopkins has informed the Board that he thinks four acres was the quantity originally spoken of — but enquiries will be made and a Deed of Conveyance will be prepared as soon as the necessary particulars are received [81].

Nous ne possédons pas beaucoup d'autres renseignements sur le poste de Fort-William, si ce n'est qu'en 1889, les Oblats décidèrent d'abandonner le poste. Le père Guéguen écrivait en effet à M. James McLoed, le 11 avril 1889.

> I am sorry to let you know that I give up the mission at Fort William for many reasons independent from you or from me. I have done it after consulting my superiors.
>
> In due time I will take away the furniture of the chapel. Reguarding the bell and the benches, you will do what you like, unless you allow me to take them for the use of the indian missions.
>
> I am very thankful to you and the family for your kindness to me. Receive my kindest regards [82].

La cloche dont il est ici question, et que le père Guéguen destinait à une autre mission causa quelques difficultés. Le 8 octobre, le père Nédelec avertit M^gr^ Lorrain qu'il a donné ordre d'enlever la cloche de Fort-William et de l'envoyer à Pembroke. Puis il la réclame pour la mission d'Abitibi [83]. Le 2 novembre, il écrivait que M. McCool (ou McCoof) refusait de laisser partir la cloche et qu'en conséquence, il fallait patienter [84]. Il revient le 3 décembre et s'enquiert si Monseigneur a pu traiter à ce sujet avec M. McCool [85].

---

2. *La Baie James*

Le territoire de la Baie James donnera quelques difficultés, car la Compagnie ne verra pas d'un bon œil l'établissement de missions

81 Archevêché d'Ottawa, dossier *Ontario Dep. Education*, 1856-1900.
82 Evêché de Pembroke, dossier 1889.
83 *Ibid.*
84 *Ibid.*
85 *Ibid.*

catholiques sur les rives de la Baie. En 1842, M. Reith avait refusé un missionnaire catholique à Moose-Factory, parce qu'il y avait déjà un ministre protestant [1]. Sir George Simpson se montrera d'abord très opposé à ce que les missionnaires catholiques se rendent plus loin qu'Abitibi. Il a même des lettres très dures à ce sujet. Heureusement, le gouverneur ne tardera pas à changer d'attitude pour le plus grand bien des missions.

Il est bien évident que des missionnaires zélés ne pouvaient être satisfaits aussi longtemps qu'ils n'avaient pas atteint tous les Indiens du Nord. Aussi songèrent-ils bientôt à dépasser les régions de Témiscamingue, du Grand-Lac et d'Abitibi.

I. — MOOSE-FACTORY.

Nous avons vu qu'en 1843, Sir George Simpson écrivait, le 23 décembre, ces lignes assez vertes à M. Thomas Fraser. Il permettait la fondation d'une mission à Abitibi, à la condition (provided) que la mission serait établie au lac Abitibi. Le gouverneur ajoutait :

> ...but if they [les missionnaires catholiques] express desire to establish themselves at the place near the height of lands spoken of last summer, which would be the means of exposing the Indians to opposition from Temiskamingue, we must in that case throw every difficulty in their way, by withholding all assistance & doing every thing in our power to prevent their communicating with the natives [2].

Il est difficile de savoir ce qui fit changer Sir George Simpson, mais le changement sera rapide. En février 1844, M. Robert Miles, de Moose-Factory, faisait parvenir un mémorandum privé à Sir George Simpson, dont le quatrième point se lit comme suit :

> It is being almost certain, that the Catholics will be visiting Abitibi next summer, and it being not improbable that they may visit Moose-factory and as from the very strong expressions of disapprobation of the Honble Company manifest in respect of any Officer promoting the diffusion of Religious Instruction (without reference to Creed), in what manner are we to act if in the absence of Rev. Mr Barclay they apply for the use

[1] Signay à Provencher, 16 avril 1842, dans *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 20, p. 42.

[2] *H.B.C.*, dossier D. 4/30, p. 84. Le 1er avril 1841, Sir George avait déjà écrit à M. Fraser : « I am surprised to find the R.C. Priest shews a disposition to intrude himself on the establishment at Moose, where is presence is not at all required, as the field is already occupied by the Wesleyan missionary » (*H.B.C.*, dossier D. 4/26, p. 4 et suiv.).

Le gouverneur appliquait donc le principe auquel il tenait et qui consistait à ne permettre l'évangélisation que par une seule religion par territoire.

> of the Church, are we to give them the use of any other apartment of the Factory for Religious observances [3].

Le gouverneur répond, le 19 avril :

> I do not think the Roman Catholic Priests will visit Moose next year, but should they do so, they are to be treated with all kindness & hospitality and in the absence of Mr Barclay I can see no objection to their having access to the Church; indeed there is no other building of sufficient size to afford shelter. You are not expected to provide Guides & Interpreters, nor to assemble the Indians, nor afford other extraordinary facilities for the spread of Roman Catholicism [4].

Comme le gouverneur le prévoyait, les missionnaires ne se rendirent pas à Moose-Factory en 1844, mais ils ne tarderont pas à en manifester le désir. M. Thomas Fraser, d'Abitibi, en avertissait Sir George, le 4 septembre 1846. L'un des missionnaires était arrivé le 5 juin et y demeura jusqu'au 15 juillet. Il s'agissait du père H. Clément. Quant au père Laverlochère, il arrivait le 16 juillet et restait à Abitibi jusqu'au 28. Le bourgeois continuait :

> They both expressed themselves were pleased with their mission in this place. Mr Clement told Brads that it was very likely one of the Priests would follow the Canoes to Moose next spring. Will they be allowed to do so if they wish it. — Mr Laverlochère asked me if the Moose Indians did not wish to see the Priests there. I told him that I did not think that they did, that their [sic] was a minister there for several years past and that I did not think that it would be of any use that a priest would go there [5].

Le bourgeois pouvait bien être sincère en pensant que les Indiens de Moose-Factory ne désiraient pas de prêtre catholique, mais il pouvait aussi être influencé par les défenses précédentes de Sir George à l'effet de ne pas laisser les missionnaires dépasser Abitibi. Sir George ne changea pas immédiatement d'idée, car il répond à M. Fraser, le 8 décembre 1846. Il faut aider les missionnaires de toute façon à Abitibi, mais

> ...but they are on no condition to have any facility to proceed to the Coast, where their presence is not desired; & if you think they are anxious to proceed to Moose you must withdraw the Indians, so that they may obtain neither goods, provisions, canoes or other facilities for that purpose [6].

La Baie James semble donc, dans la pensée de la Compagnie, être réservée aux protestants. Mais l'hospitalité proverbiale de la Compa-

3 *H.B.C.*, dossier D. 5/10, p. 246.
4 *H.B.C.*, dossier D. 5/10, p. 246.
5 *H.B.C.*, dossier D. 5/18, p. 208.
6 *H.B.C.*, dossier D. 4/35, p. 148.

gnie ne sera pas refusée aux missionnaires, s'ils s'y rendent, comme nous avons vu Sir George l'écrire à M. Miles, en février 1844.

M. Fraser promet, le 22 février 1847, de faire tout en son pouvoir pour empêcher les prêtres de se rendre à Moose au cours du printemps et il ne leur accordera ni guides, ni provisions [7]. Le zèle des missionnaires trouvera le moyen de surmonter les obstacles et, à l'été de 1847, les prêtres monteront jusqu'à Moose-Factory.

Le 8 mai 1847, M^gr Prince écrivait à Monseigneur l'Archevêque de Québec, annonçant le projet du père Laverlochère de se rendre à la Baie James.

> Quoique l'Honorable Compagnie ne puisse nous inviter à ce travail, il y a néanmoins lieu de croire qu'elle ne serait pas fâchée [8].

Le 10 mai, M^gr J.-C. Prince, de Montréal, s'adresse à Sir George Simpson et aborde la question de l'envoi de missionnaires à Moose. Les évêques ont l'intention d'y envoyer deux missionnaires pour s'occuper tant des Canadiens catholiques qui y séjournent que des Indiens. L'évêque espère que l'on pourra compter sur la « bienveillante protection » de la Compagnie. Il ajoute :

> Dans la persuasion où je suis que les travaux de la civilisation et du christianisme ne pourront qu'avancer et affermir le bonheur moral et la prospérité matérielle des tribus sauvages que nos missionnaires évangélisent; également convaincu que ces progrès salutaires tourneront constamment à la solidité, comme à l'extension des ressources commerciales de votre Hon^ble Compagnie, je crois rencontrer vos vues libérales en vous prévenant que les Évêques catholiques ont l'intention d'envoyer des missionnaires dans les postes mêmes de la Baie d'Hudson, aussitôt que cela leur sera possible. En conséquence, j'ai l'honneur de vous informer que deux Prêtres missionnaires visiteront probablement cette année, les postes les plus centraux des deux baies, afin d'y offrir tant aux Canadiens Catholiques qui y séjournent qu'aux pauvres sauvages qui y vont trafiquer, les secours nécessaires de la Religion.
>
> Je puis, en même temps, vous assurer que les prêtres qui seront employés dans ce ministère seront toujours très dévoués à votre Hon^able Compagnie, comme aussi je suis persuadé qu'ils continueront à en obtenir la bienveillante protection [9].

Sir George, devant la décision ferme des évêques, ne maintiendra pas sa défense. Il répond à M^gr Prince, dès le 12 mai, et l'assure que les missionnaires recevront tout le secours possible dans les postes qu'ils

[7] *H.B.C.*, dossier D. 5/19, p. 277 v.
[8] M^gr Prince à l'archevêque de Québec, dans *Registre des Lettres* (archevêché de Montréal), vol. 4, p. 271.
[9] *Registre des Lettres (ibid.)*, vol. 4, p. 271-272.

visiteront. Le gouverneur espère même que leur mission obtiendra du succès.

> I have the honour to acknowledge your letter of the 10th inst just received on the eve of my departure for the interior of Hudson's Bay. Had time permitted, I should have done myself the pleasure of calling upon you, in order to have ascertained the particular posts likely to be visited by your priests this season, to the end that I might have facilitated the benevolent objects of their mission, but being about to take my departure in the course of a few days, it is quite impossible for me to go to town. I think however, I may assure you that, these gentlemen will meet with every attention and assistance at the establishments they may visit and sincerely hoping that their mission may be attended with success, in great haste, I have the honour [10]...

C'est donc en 1847 que le père Laverlochère se rendit pour la première fois sur les rives de la Baie James [11].

Il semble que le gouverneur n'eut le temps d'avertir ni M. Fraser, ni M. Miles, de cette décision des missionnaires, car on lit dans le *Journal* du poste de Moose-Factory, à la date du 19 juin 1847, que les pères Laverlochère et Garin arrivent ce même jour. Le rédacteur continue :

> Mr Fraser informs us they were given no facilities by him to come hither they having their own guide. The summerroom accomodation were given them to meet their own Indians they accompany from the Temiscamingue quarters and of course hospitably received at our Mess table [12].

Le 28 juin 1847, M. Fraser, qui se trouve à Moose-Factory, sent le besoin de s'expliquer à Sir George :

> Two Roman C. Priests came down here with us they required not the least assistance from me nor did they require any. They have six men from Canada with them, and a Temiscamingue Indian as guide [13].

On avait contourné, sans le savoir peut-être, la difficulté en amenant un guide de Témiscamingue, de sorte que M. Fraser ne fut pas dans l'embarrassante situation de désobéir à son chef ou de refuser aux missionnaires les secours que ceux-ci pouvaient lui demander. Mais, bien que l'on pense les missionnaires rendus à Moose sans autorisation, on les reçoit avec hospitalité à la table du mess : « and of course hospitably received at our Mess table ».

10 Archevêché de Québec, dossier C.A. II-171.
11 Laverlochère à Signay, Lac-des-Deux-Montagnes, 25 décembre 1848, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849, p. 34.
12 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/152.
13 *H.B.C.*, dossier D. 5/25, p. 1.

Le père Laverlochère sut apprécier l'hospitalité de M. Miles, comme sa lettre du 15 août 1847 au père Léonard le témoigne.

> [...] A peine l'honorable M^r^ Miles, agent en chef du poste, eut reconnu des prêtres catholiques, dans l'un des sept canots qui arrivaient au Fort, qu'il vint lui et toute sa maison, nous recevoir au débarquadaire avec une cordialité touchante. Les 15 jours que nous avons passé chez lui il n'a cessé de nous prodiguer tous les soins les plus tendres et cela avec une délicatesse exquise qui distingue partout le gentilhomme Anglais. Non seulement il voulut nous admettre à sa table sans distinction, nous la faisant bénir bien que ni lui ni les autres convives ne fussent catholiques; mais encore il s'informait souvent si nous ne manquions de rien, nous invitant gracieusement de nous regarder comme si nous étions chez nous. Et de fait, je dois à la vérité et à la reconnaissance d'avouer que dans tous les postes que nous avons visités jusqu'ici, les agents de l'honorable C^ie^ et celui-ci en particulier nous ont plus d'une fois fait croire que nous étions au sein de notre propre famille par les égards qu'ils avaient pour nous [14].

Cette lettre écrite à un confrère montre certainement la façon exacte dont les pères étaient reçus par les officiers de la Compagnie de la Baie d'Hudson.

De Moose-Factory, les pères Garin et Laverlochère feront parvenir une longue requête à Sir George Simpson qui sera, sans aucun doute, une source d'embarras pour le gouverneur. Mais les pères n'avaient en vue que le bien spirituel des indigènes.

Après avoir remercié le gouverneur de la protection constamment accordée aux apôtres dans leurs visites annuelles aux Indiens de Témiscamingue, d'Abitibi et l'avoir assuré de leurs prières... « pour la conservation de vos jours et la prospérité de votre honorable Compagnie », les pères ajoutent :

> Nous étions sur le point de partir pour Abittibi, lorsque nous reçumes ordre des Évêques Catholiques de Québec et de Montréal, de prendre nos mesures pour descendre jusqu'à Moose, et même plus loin, s'il était possible, pour porter les bienfaits de la religion aux Sauvages et aux Canadiens qui y résident dans ces contrées. Par une heureuse coincidence, nous avons pu y descendre avec les canots du Grand Lac, de Témiskaming et d'Abittibi; de sorte que nous avons pu donner nos soins religieux à tous les voyageurs de ces trois postes, dont la plus part ne nous avaient vus jusqu'ici que peu d'instants au milieu d'eux; parce qu'ils étaient ordinairement partis, lorsque nous arrivions chez eux, et qu'à leur arrivée, nous étions déjà repartis. Durant les quelques jours que nous avons séjourné à Moose, nous y avons vu quelques sauvages de Mattawagamang, d'Albany et de Rupert-house, qui ont manifesté le désir de nous voir arriver chez-eux. Depuis trois ans que nous sommes employés aux missions Sauvages, nous avons fait des observations, que votre bonté pour

14 *Codex historicus de Longueuil*, p. 86 (archives provinciales O.M.I.).

nous, Monsieur le Gouverneur, nous fait prendre la liberté de soumettre à votre excellence, avec la confiance que vous y aurez égard. Partant de Montréal chaque printemps, il nous faut faire des frais énormes, et nous ne faisons pas le bien que nous pourrions faire parmi les indiens, si votre honorable Compagnie daignait nous permettre de résider dans un des postes les plus à portée pour les voir et les instruire. C'est celui de Moose-factory qui nous a paru le plus central. Nous pourrions de là visiter plus souvent, plus longtemps et avec moins de frais les sauvages d'Abitibi, Temiskaming, Mattawagamang, Albany, Watchwanipeg, etc. Les Dialectes que parlent ces diverses peuplades nous sont déjà assez familiers, puisque c'est pour la 3ème fois que je fais, sans avoir besoin d'interprète, la mission d'Abittibi, et que mon compagnon, le R.P. Garin, a passé ces deux derniers hyvers parmi les sauvages du Saguenay et des postes du Roi, où le dialecte est le même que celui des Sauvages qui sont à l'est de la Baie. En conséquence, nous demanderions à votre honorable Compagnie, qu'elle voulut bien, en payant, nous fournir les provisions qui nous seraient nécessaires, nous donner passage dans ses canots pour parcourir les divers postes que nous aurions à évangéliser; comme aussi de nous faciliter les moyens de faire couper et transporter le bois nécessaire pour l'érection des chapelles et autres bâtisses que nous aurions à construire. Si, comme nous osons l'espérer, Monsieur le Gouverneur, vous daignez avoir égard à notre supplique (sauf les modifications que vous croiriez devoir y apporter) nous pouvons assurer pleinement votre excellence que nous ne donnerons jamais lieu à l'honorable Compagnie, de se repentir de ses procédés généreux envers des missionnaires Catholiques, qui n'ignorent pas et qu'ils n'oublieront jamais que c'est pour eux un devoir sacré de reconnaissance, d'inspirer à leurs néophytes la soumission et le respect qu'ils doivent avoir pour elle [15].

D'après une lettre du père Garin à Mgr Bourget, le 29 avril 1853, il apparaîtrait que Sir George répondit à la lettre, laissant espérer la possibilité d'obtenir ce que l'on désirait [16] et que cette lettre fut à tout jamais perdue. On la rechercha partout à l'époque et personne ne put la retracer. Nous verrons plus bas qu'en fait le gouverneur tarda à répondre.

On voit que la visite des missionnaires à Moose produisit un peu d'émoi, et Sir George crut bon d'en avertir le gouverneur et le Comité de Londres, le 25 octobre 1847.

Two Roman Catholic priests from Canada proceeded to Moose this season, who, although very unwelcome visitors, were hospitably entertained, much to the annoyance of M. Barnley, the Wesleyan missionary, who protested formally in writing against their admission to the establishment; but although Mr Barnley himself has lost his popularity among the natives, the priests were not successful in making converts; they seem nevertheless determined on persevering and have made application to me,

15 *H.B.C.*, dossier D. 5/19, p. 606-607.
16 Archevêché de Montréal, dossier *Oblats*.

in which they have been backed by a personal application from the Bishop of Montreal, for permission to form a permanent establishment at Moose, but this I have declined complying with without your sanction, which I told the Bishop I would not recommand being granted until they had recalled Mr Belcourt, one of the priests at Red River, who has of late been exceedingly active in sowing the seeds of disaffection among the half-breeds, who was the framer of the calumnious petition to Her Majesty which has recently been presented to the Colonial Office by Isbister [?] & others. In the course of last winter I had occasion to notice to the Bishop the troublesome character & conduct of Mr Belcourt, who visited Canada this season in order to explain the conduct of which I complained, was allowed to return only in order to settle his private affairs, on the assurance that he wd withdraw altogether from the country & be back in Canada in the course of this month. Should he not make his appearance accordingly, I propose going down to Quebec to communicate formally with the Bishop of that diocese, under whose immediate direction he is; but as I shall have occasion to address you more fully on this subject in the course of a few weeks hence, it is unnecessary to enlarge thereon at present, beyond saying that I think the spirit of Roman Catholicism is likely to have a very injurious tendency as regards the peace of the country & the interests of the Fur Trade [17].

On ne sait pas trop ce que Sir George pouvait craindre de l'esprit du catholicisme par rapport à la paix du pays et au commerce des fourrures, mais il ne se débarrassera pas facilement de ce préjugé. Il eut peut-être été avantageux pour la religion de prendre Sir George au mot, en acceptant le changement du prêtre de la Rivière-Rouge et obtenir ainsi la permission d'établir une nouvelle mission catholique.

M[gr] Bourget, ayant écrit à Sir George Simpson, le 21 mars 1848, relativement à une fondation permanente [18], celui-ci se voyant dans l'obligation de refuser, le 23 mars, du moins jusqu'à nouvelle consultation avec Londres, ajoutait :

I shall have no hesitation, however, in granting passages next summer in one craft from Temiscamingue to the coast to Mr Laverlochère and his assistant of whose discret conduct, since we have had the pleasure of knowing them I cannot speak in term of sufficient praise and it is to be hoped that, at no distant period means may be devised to enable those missionaries to winter at some one of the Company's establishments on the coast.

With Mss Laverlochère and Garin I feel that we can have no difficulty arising from any improper interference with the trade & politics of the country, and I place the most implicit reliance on your Lordship's assurance that the attention of any missionary you may send to the country will be confined to the religious interest of the Indians [19].

17 *H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 237, n° 18.
18 *Registre des Lettres* (archevêché de Montréal), vol. 4, p. 444-445.
19 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 88. Le père Laverlochère avait écrit aussi le 14 mars 1848 à ce sujet (*H.B.C.*, dossier D. 5/21, p. 450). Sir George lui répondit le

Sir George Simpson, chez qui, en ce qui nous concerne, on ne peut trouver de duplicité, était donc favorable, sinon à une mission permanente, du moins à un hivernement à la Baie James. Il faudra attendre pourtant jusqu'à l'hiver 1859-1860.

En attendant, on a gagné, sans se battre, le privilège de monter à la Baie avec le consentement de la Compagnie et même avec son encouragement et son aide.

Au début de mai 1848, alors que la Compagnie organise ses voyages d'été, le gouverneur n'envoie pas moins de trois lettres de recommandation, datées toutes les trois du 2 mai, en faveur des missionnaires. La lettre adressée à M. Hector McKenzie, aux Allumettes, demande à ce dernier de montrer aux missionnaires, s'ils passent chez lui, toute l'attention possible, mais les prêtres doivent se trouver leur propre passage pour Témiscamingue [20]. La lettre envoyée au « Gentleman in charge of Temiscamingue » est plus longue et fait mieux voir la pensée de Sir George.

> This will be handed to you by the Revd M. Laverlochère, who accompanied by another priest, is to visit Temiscamingue and Abitibi this season with a view of affording religious instruction to the natives. These Gentlemen have explained to me the object of their mission, and agreably to their request, I have to recommend them to the good offices of yourself and other gentlemen in charge of the posts they may visit. Should they wish to proceed to Moose, you will be pleased to afford them passages, without any followers, in the Company's Brigade, for which no charge is to be made. And you will render them every assistance they may stand in need of in the way of supplies and provisions [21].

Voici du nouveau. Nous sommes loin de la lettre du 8 décembre 1846, à M. Thomas Fraser... « but they are on no condition to have

23 mars, en incluant une copie de sa réponse à M^gr^ Bourget (*H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 90).

Nous concilions difficilement le témoignage que Sir George rend du père Laverlochère à M^gr^ Bourget avec ce qu'il écrit au gouverneur et au Comité de Londres, ce même jour du 25 mars 1848 : « The priests in question are of the Society of Jesuits, who, with their characteristic subtilty, will in a short time root out the few grains of protestantism which have been sown by Mr Barnley, the Wesleyan Missionary, among the native population, among whom I have no doubt will become all-powerful in the course of a short time, that power I am very apprehensive, may be exercised to the subversion of the Company's influence, whenever they may find themselves sufficiently strong for that end » (*H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 523-524).

La crainte des Jésuites hantait donc l'esprit de Sir George. Il est regrettable qu'après plusieurs randonnées accomplies par le missionnaire, Sir George n'ait pas mieux apprécié le zèle du père Laverlochère et celui du père Garin. Ces deux Oblats n'avaient aucun motif secret tendant à détruire l'influence de la Compagnie, bien au contraire.

20 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 148.

21 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 146.

any facility to proceed to the Coast, where their presence is not desired... » Deux années à peine se sont écoulées depuis.

Le bourgeois de Moose-Factory, pour sa part, recevra deux lettres, datées du 2 mai. Dans la première, le gouverneur annonce que le père Laverlochère et un compagnon, qui se rendent à Moose, lui remettront la présente lettre et il ajoute :

> ...it is not intended they shall winter on the Coast. I have directed the Gentleman in charge of Temiscamingue to afford them passages without any charge being made for the same, in the Company's Brigade to the Factory. Recommanding these Gentl to the hospitalities of the Factory and to your kind attention [22]...

Dans la seconde lettre, il est plus long et plus explicite sur la conduite à tenir:

> I have given the priests a letter of introduction to you, begging your good offices to them during their visit to Moose this season. It is not intended that they shall winter in the country, and I have represented to them the difficulties & dangers to be apprehended from their forming a permanent mission from a scarcity of provisions &c.
>
> By the last mail from England I received a letter from Dr Alder in which he informs me that it has been determined not to forward any missionary to Moose this season to replace Mr Bradley. I mention this for your *private* information, as it is not necessary that it should be talked of, till after the departure of the priests from Moose on their return [23]...

Il semble donc bien clair que la Compagnie, qui avait établi un missionnaire protestant à Moose-Factory, ne voulait pas y voir les catholiques à demeure. On verra pourquoi plus tard.

Les missionnaires se rendirent donc à Moose-Factory, munis de toutes les permissions requises en cette année 1848. Le rédacteur du journal du Fort ne manque pas de l'inscrire. Le 20 juin, en annonçant l'arrivée du père Laverlochère, il ajoute : « he had a letter of Introduction from Sir George Simpson [24]... » Jusqu'à leur départ, le 3 juillet, les missionnaires utilisèrent le vieux mess du Fort. M. Miles se montrait heureux, le 5 juillet, que les missionnaires n'avaient pas fait de convertis à Moose-Factory et ajoutait aussi qu'à l'occasion d'une

22 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 147.

23 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 147. Le 4 mai 1848 (*H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 149), on annonçait à l'évêque de Montréal que le père Laverlochère et son compagnon avaient visité M. Simpson qui les avait pourvus d'une lettre de recommandation pour les postes qu'ils visiteraient.

24 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/153.

grande fête en l'honneur de M. Clouston, le 28 juin, le père Laverlochère les avait honorés de sa présence à leur église [25].

Ce que Sir George avait toujours redouté du mélange des confessions était-il arrivé ? M. Miles le prétend, le 23 août, en disant au gouverneur que des malentendus commençaient à se produire :

> [...] As regards the Revd Gentleman's mission in these parts he will himself explain the same to you; there appears however already misunderstandings beginning to arise in respect of the two Creeds, but which have been satisfactorily explained so far as I am concerned as I use no influence one way or the other, nevertheless for your full information thereon, I beg leave to mention that those who have been in the habit of speaking to the Indians here (male & female) and so acted during the absence of the late Missionary of this place by his request, have since he left for England continued their usual meetings in the Church and will be permitted *so to continue* unless I am directed to close the Church specially provided by you for their accomodation [26].

Sir George Simpson regrettait l'absence de ministre protestant à Moose, et il l'écrit au docteur Alder, le 11 décembre 1848 :

> [...] I regret that no missionary was sent out this year to supply Mr Barnley's place at Moose Factory. The natives of that coast previous to Mr Barnley's arrival, had been well prepared to receive the tenets of a protestant missionary, and hence the success which attended his instructions. Since Mr Barnley's departure two very zealous and able priests, Mr Laverlochère and a companion have visited Moose, but so firmly grounded were the Indians in the principles of protestantism, that they acquired very little influence over them; they afterward visited Albany where I think it likely they made greater progress, the gentleman in charge of that post being himself a Roman Catholic. It has always appeared to me desirable to avoid as far as practicable the collision of different creeds in the same fields and to that end, that certain districts should be left to the Roman Catholic priests, and others to the protestant missionaries; to the latter I was anxious the Southern Coast of Hudson's Bay should be appropriated. In saying this, I do not wish to be supposed as drawing any distinction between the benefits arising from the teaching of different sects, as I merely look to the welfare of the natives which is never advanced by a rivalry among their teachers. Both from the Wesleyian missionaries, and the Roman Catholic priests we derive great benefit and important aid in carrying out our views in reference to the disuse of spirituous liquors both by the natives and the Company's servants in the importance of which all creed coincide [27].

Il est donc bien facile de voir la largeur de vue de Sir George Simpson et les motifs pour lesquels il manquait d'enthousiasme à la

25 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 329. Le père Laverlochère affirme, de son côté, qu'il baptisa des enfants (à M^gr^ Guigues, 24 novembre 1848, dans *Rapport... de... Montréal*, 1849, p. 7-13).

26 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 554.

27 *H.B.C.*, dossier D. 4/38, p. 166-167.

vue de la pénétration des missionnaires catholiques sur les côtes de la Baie James. Protestant lui-même, il favorisait les ministres wesleyiens et il craignait que les discussions pouvant s'élever par suite de la présence de deux religions chez ces peuples sans instruction produisissent un mauvais effet sur l'esprit des Indiens. D'autre part, il sait reconnaître le zèle des prêtres et le bienfait que la Compagnie retire de leur apostolat. Ce sont des points qu'il n'est pas permis d'oublier si l'on veut rester dans les limites de la justice la plus élémentaire.

Le retour du père Laverlochère au Canada devait lui donner l'occasion d'expliquer de vive voix les malentendus dont avait parlé M. Miles. Le gouverneur écrit donc au bourgeois, le 30 décembre, ce qui nous éclairera encore sur les vues de la Compagnie.

> [...] Mr Laverlochère called upon me soon after arrival here having previously, however forwarded the packet box entrusted to his care, and expressed himself extremely thankful for the facilities shown him by you and the other gentlemen connected with the services whom he fell in with in the course of his journey. He did not mention any "misunderstanding having arisen in reference to the two creeds", to which you allow in your letter of 23 August, and you say so little thereon that I am altogether ignorant of the subject. It is satisfactory to find that the Protestants, notwithstanding the absence of the Missionary have not apostatised, and as all the Indians, and nearly all the people belonging to the establishment were members of the Wesleyan Mission, I presume Mr Laverlochère had no other followers at Moose than the Temiscamingue and Abitibi Indians who accompanied him, and any Canadians who might have been at the Factory. The Church was built especially for the Wesleyan Mission, which Mr Laverlochère must have known, and would not, therefore, require access to it; but I presume you gave him a room at the Factory, which he could have fitted up as a chapel. The R.C. Bishop of Montreal has been desirous of forming a mission at Moose, but the Company have withheld their consent on the ground that, as the field is already occupied by the Wesleyans it would "lead to a conflict of different systems of religion, the effect of which would be injurious to the cause of Christianity and anything but beneficial to the native population". I think it is more than probable that the Wesleyan Society may reoccupy their Mission at Moose next summer by a Gentleman either from England or Canada [28]...

M. Miles s'était-il avancé trop loin en parlant de malentendus ? On pourrait le croire, car il essaie de minimiser son affirmation dans une lettre du 14 février 1849, en réponse à la lettre de Sir George, datée du 30 décembre 1848. Il écrit en effet :

> [...] The misunderstanding to which I alluded in respect to the two

28 *H.B.C.*, dossier D. 4/38, p. 264-265.

> creeds was very trivial, and occured merely from the circumstance of one or two of our Indians saying to the Revd Mr Laverlochère that he should baptize their Infants and afterwards expressing to him some doubts thereon, wherein for a time I supposed to have used my influence. The children were however I believe subsequently baptized, but I beg to remark that which endeavouring to afford every accomodation to any gentleman (catholic or protestant) visiting us in their ministerial capacity, it is extremely ungenerous that the individual here in charge should be blamed for any caprice they may meet or be responsible for the idle "tittle tattle" of all the resident old woman & the native Indian families there present. The followers of the Wesleyian Mission you will be gratified to learn, continue their usual early prayer meetings in the Church, & the service of the Church of England are read to them every Sabbath forenoon; the arrival of another Wesleyan minister here in the situation which the Rev. Mr Barnley abandonned will I am confident be hailed with great delight... The Revd Mr Laverlochère on his arrival here in June last had the summer apartments of the factory (as the previous year) entirely at his disposal & wherein he arranged his neat little Chapel for the accomodation of his Indian & Canadian followers who came here from Temiscamingue & Abitibi quarters, the only individuals resident here of that persuasion being James Ring & his family & Luc La Douceur who returned from Canada last spring. I mentioned the circumstance of the Church being occupied merely to excuse myself for not offering the same; as the Rev. gentleman never expressed a wish to me thereon, and I believe was not desirous of any other accomodation than that afforded him [29].

On essayait donc de se montrer courtois et d'obliger le missionnaire le plus possible, tout en se réjouissant de la ferveur et de la persévérance des indigènes protestants.

Le père Laverlochère nous a laissé le souvenir de la réception qu'on lui réserva. Il fit le voyage en compagnie de M. et de M^me^ Fraser, bourgeois d'Abitibi, et, le 21 juin, il arrivait à Moose-Factory.

> Le chef de cet établissement me reçut avec une cordialité parfaite, et tout le temps que je passai chez-lui [trois semaines], il ne cessa de se montrer plein de prévenance et d'attention pour moi. J'en dois dire autant de tous les autres membres de l'Hon. compagnie; car tous se montrèrent à mon égard ce que j'aurais pu attendre d'anciens amis et même de fervents catholiques [30].

Tous les matins, il célébrait la messe dans un vaste appartement que l'honorable bourgeois du Fort avait eu la bonté de mettre à sa disposition [31].

[29] *H.B.C.*, dossier D. 5/24, p. 249.

[30] Laverlochère à Signay, Lac-des-Deux-Montagnes, 25 décembre 1848, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849, p. 43.

[31] *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849, p. 44-45. La même lettre est adressée à M^gr^ Guigues, mais datée du 24 novembre 1848 et publiée dans *Rapport... de... Montréal*, 1849, p. 1-33.

De Moose, le père se rendit à Albany et revint à Moose-Factory avec la goélette de la Compagnie. Il laissa ce souvenir sur sa réception par le bourgeois de Moose-Factory :

> L'honorable gentilhomme qui y commande, ne s'était pas contenté de me traiter avec toutes sortes d'égards durant mon séjour chez lui, il voulut encore me combler de présent à mon départ [32].

En 1849, le père Laverlochère retournera à Moose-Factory en compagnie du père Charles Arnaud. Encore une fois, Sir George Simpson recommande au bourgeois de leur offrir la meilleure hospitalité et de les traiter avec courtoisie [33]. Les pères arrivèrent au poste le 22 juin [34]. Le journal du poste mentionne l'arrivée des missionnaires et note que les catholiques se réunissent tous les jours dans les quartiers d'été mis, comme l'année précédente, à leur entière disposition [35].

Le père Laverlochère, dans une lettre datée du 1[er] juillet, à Sir George Simpson, remercie le gouverneur de ses intentions bienveillantes et de la lettre de recommandation expédiée avant son départ de Montréal. Il continue :

> [...] J'ai eu le plaisir de voyager depuis Témiskaming jusqu'à Moose Factory, en la Compagnie de M[r] le Docteur Long que je voyais pour la première fois. C'est un bien aimable Gentil homme et en celle de l'Excellent M[r] Cameron, qui a eu pour moi les attentions les plus délicates durant tout le voyage. Les prévenances du Respectable chief Factor Miles à mon égard, tout le temps que j'ai eu l'avantage d'être avec lui, sont audessus de tout éloge. Que le Seigneur répande ses plus amples faveurs sur les dignes gentils hommes, ainsi que sur leur Auguste Gouverneur en chef. Ce sont mes souhaits de chaque jour. Si je ne suis pas capable de payer tous les bienfaits dont je suis comblé par l'honorable Compagnie; du moins, mon cœur sait les apprécier. En enseignant aux pauvres indiens à connaître et à aimer l'Être Souverain qui leur a donné la vie, je n'oublie pas qu'il est aussi de mon devoir de leur apprendre à aimer et apprécier une Compagnie à la générosité de laquelle un grand nombre d'entre eux doivent chaque hiver leur conservation et même leur instruction religieuse, par la faveur qu'elle accorde aux ministres de la parole de Dieu [36]...

32 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849, p. 63. M[gr] Guigues reconnaissait l'action bienfaisante de la Compagnie dans une lettre à la Propagation de la Foi de Paris en 1848. Il écrivait : « Ce sont les MM. de la Compagnie qui ont fait les frais cette année, il ne serait pas raisonnable de compter sur une autorité protestante pour en faire les frais une seconde fois » (archives de la Propagation de la Foi, Paris, dossier F. 182).

33 Simpson à Miles, 29 mai 1849 (*H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 92).

34 J. Cameron à Simpson, 29 juin 1849 (*H.B.C.*, dossier D. 5/25, p. 331).

35 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/154.

36 *H.B.C.*, dossier D. 5/25, p. 339. Le 30 juin, Sir George écrivait au gouverneur à Londres et se montrait heureux du témoignage du père Laverlochère sur M. Miles. « While on this subject I beg to draw your attention to the accompanying letter from the Revd Mr Laverlochère R.C. priest; in which he speaks in laudatory terms of the

A la fin de sa lettre, le père Laverlochère loge une petite plainte dont le gouverneur tiendra bientôt compte. L'apôtre écrit :

> [...] P.S. Tout le temps que j'ai été à Moose, j'ai été occupé par les Indiens qui étaient venus avec nous, pour ceux de ce poste, je ne puis en faire aucun rapport à votre Excellence, d'autant plus qu'ils ne sont pas venus m'entendre. J'en ai trouvé quelques fois à la porte de la chambre où je faisais mes exercices, quand je leur ai demandé s'ils voulaient entrer, ils m'ont répondu qu'ils le voudraient bien, mais qu'on le leur avait défendu. J'ai cru, Monsieur le Gouverneur, qu'il était de mon devoir de faire connaître cette circonstance à votre Excellence.

Le gouverneur ne tardera pas à répondre à tous les points de la lettre du père. Il le fit, en effet, le 27 juillet, et affirmait :

> [...] I have much pleasure in acknowledging receipt of your highly values favor of l. inst handed to me by Mr Miles, whereby I am gratified to find that the mission under your charge continues to prosper and that you speak in flattering terms of the attention shown you by the Company's officers for which you are as much endebted to your own merits and friendly disposition as to the circular I provided you, addressed to these gentlemen.

Passant ensuite à la plainte du missionnaire, Sir George affirme :

> [...] I have conferred with Mr Miles on that portion of your letter in which you state that Indians whom you had found at the door of the room in which you performed your religious services have refused to enter when invited by you on the ground that they had been forbidden to do so. Mr Miles positively denies ever having endeavoured to influence the Indians as to their choice of religious creed and further states his conviction that no person in the Company service has ever done so at Moose. Indeed, we have no motive for so doing, our desire is to promote the moral and religious welfare of the natives placed under our care, and therefore are happy to co-operate with all Christian missionaries, although I may state that we are anxious as far as possible, to avoid a collision of Creeds as being attended with serious evil by conteracting the success of missionaries to which end we should desire to have Roman Catholic missions at one place, Wesleyan at another, and so on. If, however, the Wesleyan Society does not soon reoccupy its station at Moose, I shall be glad that you supply the vacancy by forming a Roman Catholic mission there [37]...

deportment towards himself, of the gentleman in charge of districts and posts in the Southern Department of the Company's liberality and kindness to the natives and the facilities afforded him for the prosecution of his missionary labors » (*H.B.C.*, dossier D. 4/70, p. 561, n° 73). Le père Laverlochère ne manquait aucune occasion de reconnaître le bien accompli par la compagnie.

[37] *H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 206-208. Le 13 octobre 1849, Sir George envoyait au gouverneur à Londres, une copie de la lettre du père Laverlochère datée du 1er juillet (*H.B.C.*, dossier D. 4/70, p. 676). Le 19 novembre, il faisait part à M. Robert Miles du bel éloge du père Laverlochère sur la façon dont le bourgeois l'avait reçu. « The Revd Laverlochère called upon me here on his return from his missionary tour and I have much satisfaction in saying he speaks in highly laudatory terms of the treatment he experienced at the hands of yourself and other officers at the Company's service with whom he was in communication » (*H.B.C.*, dossier D. 4/40, p. 65).

Cette lettre du gouverneur est très précieuse. Elle réaffirme encore une fois la position de la Compagnie, ou du moins celle du gouverneur Simpson, en ce qui concerne la division du territoire parmi les diverses confessions religieuses. De plus, elle fait clairement voir que la bigoterie est absente de l'attitude de Sir George et que si les catholiques n'étaient pas encore plus favorisés à Moose-Factory, cela venait tout simplement de leur arrivée après les missionnaires protestants. Tenant cependant à ce que les Indiens eussent une instruction religieuse, le gouverneur allait jusqu'à accepter une mission permanente à Moose dans le cas où la société missionnaire wesleyienne ne reprendrait pas le poste.

On a vu que la remarque du père Laverlochère concernant la défense qui aurait été faite aux Indiens d'entrer dans la chapelle catholique touchait le gouverneur. Il en avait déjà parlé à M. Miles, mais il dut demander des renseignements supplémentaires ou peut-être même pria-t-il le bourgeois d'instituer une petite enquête pour savoir exactement à quoi s'en tenir. Quoi qu'il en soit, M. Miles revint sur le sujet, le 1er septembre 1849. Il ajouta à sa lettre, le 5 septembre, en *post-scriptum* :

> [...] The Revd Pères Laverlochère and Arnaud having returned here from Albany yesterday our Duplicate papers will be forwarded hence the 7th Inst. and I trust will be found satisfactory.
>
> With reference to some remarks from the Revd Mr Laverlochère addressed to yourself at Michepicoton, wherein it was stated that the Indians of this place had been forbidden to enter their Chapel here; The Revd Gentleman states to me distinctly that he never meant to insinuate that such has proceeded from myself or others of my family. He states however that Mrs Flett on her way to Red River at Albany was there interfering with him in his intercourse with the natives stating that such interdiction has come from the House where I reside, but which he is now satisfied did not proceed from me in any respect, and I trust he will as candidly explain the same to you as I am gratified to add he has satisfactorily expressed to me. I deeply regret that a Clergyman of any Creed or Sect should be influenced to make a report to you on such authority without first of all satisfying himself of its correctness, and in my explanations with him, I stated that I was ready to abide the test of calling before him all the Indians of the Establishment (and they are nearly all here) as also the resident families of the Island, whose testimony would either confirm or deny my ever having even expressed myself on religious ordinances for or against the Catholic Missionaries [38].

38 *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 8-9.

M. Miles tient à se disculper auprès de son chef, attitude normale dans son cas, mais il se montre bienveillant envers la mission catholique, comme on le voit par une autre lettre du même jour, 5 septembre, à Sir George :

> [...] I thought it best not to hurry these Gent. off from hence, leaving them a little time to converse the Indians if so disposed. He has paid here the expense of three extra Indians (£. 17.17.5 half) and of which where is an account sent to Lachine to be refunded to him or not as you may be pleased to determine, but as the Catholic Mission is on a very small degree aided in the Southern Department, I think this extra expense to them might be borne by the Concern [39].

Les renseignements deviendront maintenant beaucoup moins nombreux sur la mission de Moose-Factory, sans doute parce qu'on la considère comme normale, après quelques années. Nous trouvons cependant quelques mentions dans le *Journal* du poste. Le 21 juin 1850, on écrit que le père Laverlochère et M. Perret arrivent pour la mission [40] et, le dimanche 25 juin :

> The Priest have the summer rooms of the factory, where they have their Chapel, and from whence they made a procession to their cross; below, on which occasion we complimented them with our Flag: St Georges Standard.

Le journal ajoute que les missionnaires ont peu de fidèles. Enfin, le 11 juillet, les pères se dirigent vers Albany [41]

Nous ne possédons, pour 1851, que la mention de l'arrivée des pères Laverlochère et Paillier, le 23 juin [42]. En 1852, les pères Paillier et Garin quittent Moose-Factory pour Albany, le 29 juin, en compagnie du ministre Horden [43]. Il semble que l'organisation de la mission de 1853 subit quelque modification, car le journal du poste mentionne que le père Clément est arrivé le 13 juin par Mattawagamangue. On avait

39 *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 21.

40 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/155. Il s'agit de l'abbé Perret, jeune prêtre qui accompagna le père Laverlochère. Le 30 août 1851, M. Miles parlant à Sir George, dit que M. Perret retourne par le canot de Témiscamingue (*H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 538). Le 22 novembre 1850, M^gr^ Guigues annonçait à la Propagation de la Foi de Paris que la compagnie avait encore une fois fait les frais de la mission (archives de la Propagation de la Foi, Paris, dossier F. 182).

41 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/155. Le père Laverlochère tomba malade au cours du voyage de retour et Sir George ne manqua pas d'en avertir M. Miles, le 22 décembre 1851 : « Messrs Laverlochère & Paillier arrived in Canada in due course, but I regret to say that the former gentleman was detained some weeks at Bytown by illness, the effects of what is described as a paralytic affection. He is now better » (*H.B.C.*, dossier D. 4/40).

42 *H.B.C.*, dossier B. 135//156.

43 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/158.

reçu une circulaire, le 12 avril, autorisant le père Paillier à se rendre à Moose, mais il paraît, dit le journal, qu'il a été malade et que le père Clément le remplaça. Le père Garin est venu directement par les canots de Témiscamingue. Les missionnaires quittent le poste le 18 juin pour Albany [44].

Le *Journal* du poste est précieux pour nous, en ce qu'il nous donne la plupart du temps les différentes dates auxquelles les missionnaires arrivaient à Moose et quittaient le poste. En 1854, les pères Garin et Reboul arrivent le 21 juin et, le 28 juin, on note le départ du bateau pour Albany. Au nombre des passagers : « The Romish priests Messrs. Garin & Reboul [45]. » En 1855, les pères Garin et Déléage arrivent le 21 juin et quittent pour Albany le 27 du même mois [46]. Les deux mêmes missionnaires retournent à Moose-Factory en 1856, où ils arrivent le 21 juin. Ils y demeurent jusqu'au moment de leur départ pour Albany, le 4 juillet [47]. L'année suivante (1857), les pères Garin et Reboul parviennent à Moose-Factory le 28 juin [48]. Le journal ne mentionne pas les missionnaires en 1858, mais M. J. McKenzie écrit à Sir George, le 30 juin : « Messr Deluage [Déléage] & Clément 2 Priests who arrived here by the Temiscamingue Canoes are waiting for a passage to Albany by the Sloop Mary, she is now due & may be expected daily with a part of the Albany returns [49]. » Ils étaient de retour d'Albany le 30 juillet, et quittaient Moose-Factory pour Albany le 31 [50].

En préparation du voyage de 1858, Sir George donnait une lettre de recommandation aux missionnaires, le 23 avril 1858 [51], ce qu'il fit encore le 26 avril 1859, en préparation du voyage de 1859 [52].

Le *Journal* du poste ne contient aucune mention des missionnaires pour les années 1858 à 1862. En 1863, on note que le père Pian arrive d'Albany le 20 juillet et qu'il repart pour Abitibi le 22 [53]. Les registres manquent pour les années suivantes et il faut attendre en 1867 pour

44 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/159.
45 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/161.
46 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/163.
47 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/165.
48 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/167.
49 *H.B.C.*, dossier D. 5/46, p. 627.
50 J. McKenzie à Simpson, 31 juillet 1858 (*H.B.C.*, dossier D. 5/47, p. 71).
51 *H.B.C.*, dossier D. 4/54, p. 277.
52 *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 268.
53 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/180.

trouver quelques renseignements dans les sources de la Compagnie. Cependant le père Pian donnait son appréciation du bourgeois de Moose-Factory dans une autre lettre au provincial, en date du 28 décembre 1866. Insistant sur la grande bonté de tous les bourgeois, le père ajoutait :

> Celui de Moose, en particulier, s'est toujours montré envers les Missionnaires catholiques d'une délicatesse digne de tout éloge; deux fois, sachant que j'allais arriver prochainement, il a retenu des sauvages huit jours dans son fort afin de me faire voyager *free of expenses*, comme il le dit lui-même; c'est-à-dire que, dans ces deux circonstances seulement, il a fait épargner plus de 120 dollars à la Mission [54].

En plus de manifester une extrême bienveillance, le geste du bourgeois rendait un service signalé aux missions catholiques en faisant épargner une somme considérable pour l'époque, somme que la Compagnie soldait elle-même.

Selon le *Journal* du poste, le père Lebret arriva à Moose-Factory le 29 juin, en 1867, et partit pour Albany le 2 juillet, d'où il revenait le 22 pour se mettre en route vers Abitibi le 25 [55]. En 1869, on note que le père Nédelec est arrivé d'Albany le 24 juillet et qu'il est reparti pour Abitibi le 27 [56], tandis que pour l'année suivante, on dit simplement, à la date du 27 juin, que deux missionnaires sont arrivés dans le bateau d'Abitibi et, le 22 juillet, que les prêtres reviennent d'Albany [57].

Les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson ne nous offrent pas plus de renseignements sur le poste de Moose-Factory. On admettra cependant que ces renseignements sont particulièrement intéressants et qu'ils montrent que la Compagnie se montra d'une grande largeur de vue et bienveillante à l'endroit des missionnaires catholiques. Si ceux-ci s'y étaient rendus avant les ministres protestants, ils auraient été les bienvenus et auraient certainement obtenu une abondante moisson apostolique.

Le 21 janvier 1871, le père Nédelec renouvelait l'expression de sa reconnaissance à l'endroit du bourgeois. S'adressant au provincial, il affirmait :

> Le gentleman en charge de la Baie d'Hudson est le type de la politesse anglaise. C'est monsieur Anderson, vieillard respectable homme habile

54 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 7 (1868), p. 139.
55 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/181.
56 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/182.
57 *H.B.C.*, dossier B. 135/a/183.

dans les affaires, homme d'un grand tact et d'un grand bon sens. C'est fâcheux qu'il ait quitté. C'est une vraie perte [58].

La mission de Moose-Factory n'ayant jamais été très prospère et les missionnaires concentrant leurs efforts sur Albany, nous n'entendrons plus parler de ce poste. Par contre, les renseignements sur la mission d'Albany abonderont.

Projet d'hivernement a Moose-Factory.

On a vu qu'en 1847 on demanda l'autorisation de fonder une mission permanente à Moose-Factory, mais que la Compagnie crut devoir refuser. Malgré ce refus, les missionnaires continueront leurs courses annuelles à la Baie et la présence du ministre protestant n'apporta aucune conséquence fâcheuse. Les évêques et les missionnaires essaieront cependant d'obtenir la permission d'hiverner à la Baie. Le 29 avril 1853, le père Garin s'adressait au gouverneur Simpson, à Lachine :

I have the honour to be in receipt of your kind favour of the 25th inst and by the present my sincere thanks for the attentive interest you have manifested for me and my companion. With reference to the letter to which in my interview with your Honour I alluded, I was inclined to believe that I should have found it in Bytown, but in this I have not been successful.

Whether it has been mislaid or brought by His Lordship Bishop Guigues could give me no information beyond his own conviction that he had seen a letter of yours containing the promise upon which I presumed to renew my request. It has now occured to me that if you Sir will be so good as to look through your correspondence you will find something upon this subject in your answer to the application of Father Laverlochère dated from Moose Factory in June 1847.

In the event of not obtaining any such satisfaction I now take the liberty of renewing my application for myself and Companion to remain at one of the Honble Company's Posts during the approaching winter with a view that you will forward my desire to the Committee in England, which is simply to avail ourselves of this favourable opportunity of learning the language in order that our subsequent ministry to which we engage strictly to confine ourselves may be more advantageous: other than this object I feel confident that my past relations at the different stations have not given any ground to suppose.

I will feel most thankful to receive your answer either through M. Myles as I shall await the decision from London by the vessel which will arrive at Moose in the approaching Autumn. Hoping Sir that you will continue to entertain as favourable an opinion of my wishes as your past kindness has warranted in our regard [59]...

58 Archives provinciales O.M.I., dossier *Mattawa*, 1869-1872.
59 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 157.

On chercherait cette lettre en vain, car Sir George ne répondit qu'en 1848. Sans doute, on ne demandait, en 1853, que la permission d'hiverner à Moose, mais la demande de 1847 était plus large puisqu'on désirait y établir une résidence. Dans sa réponse à M^gr^ Bourget et au père Laverlochère, le 23 mars 1848, le gouverneur fait allusion à la lettre du 27 juin, expédiée de Moose-Factory, et affirme que dans les circonstances, il ne peut favoriser un tel établissement. Le 27 juillet 1849, cependant, le gouverneur laissait espérer au père Laverlochère la possibilité de fonder une mission permanente si le ministre protestant n'y retournait pas. Dans une autre lettre, Sir George manifestait l'espoir que l'on pourrait bientôt permettre aux missionnaires d'hiverner à la Baie. Il y avait donc un peu de confusion dans l'esprit du père Garin et de M^gr^ Bourget. Le père Garin écrivait à M^gr^ Bourget, le 29 avril 1853, le jour même où il s'adressait à Sir George.

Il avouait qu'il ne retrouvait pas le document en question et qu'il avertissait le gouverneur que la lettre dont il lui avait parlé était égarée et qu'il le priait de regarder dans sa correspondance. Le père ajoutait :

> [...] Je renouvelle au Gouverneur la demande d'hiverner à la Baie d'Hudson le priant de m'envoyer la réponse par M^r^ Miles, Bourgeois de Moose Factory. Et dans le cas où il serait nécessaire d'en référer à Londres, je le prie encore de bien vouloir faire application pour nous et demandant qu'on nous envoie la réponse par le Batiment qui vient à Moose Factory à la fin du mois d'août, etc. [60].

Le missionnaire priait M^gr^ Bourget d'avoir une entrevue avec le gouverneur pour appuyer cette demande car, disait-il,

> je crois que ces Gens-là n'accordent nos demandes que lorsqu'ils sont tourmentés par plusieurs applications.

Puisque, selon le père Garin, il fallait tourmenter la Compagnie, M^gr^ Bourget se prêtera à ce rôle. Il écrit, le 6 mai 1853 :

> J'ai l'honneur de vous adresser ces quelques lignes afin de rappeler, de nouveau à votre bienveillante considération la faveur tout récemment sollicitée auprès de Votre Excellence par le Rev^d^ Père Garin; de la Congrégation des Oblats. Ce missionnaire étant destiné par ses supérieurs à évangéliser les Sauvages de la Baie d'Hudson, désire hiverner dans ce pays avec son confrère missionnaire afin de pouvoir apprendre la langue des naturels de ces contrées et d'être ainsi plus en état de remplir auprès d'eux son saint ministère. Le Rev^d^ P. Garin ne demande pas à faire un établissement fixe à Baie d'Hudson, mais seulement d'y passer l'hiver avec son compagnon, sous la protection de votre Honorable Compagnie. Si Votre excellence veut bien lui accorder cette faveur ou la lui obtenir du

60 Archevêché de Montréal, dossier *Oblats*.

comité de Londres, elle aura droit à toute sa reconnaissance, et elle aura acquis un nouveau titre à celle que lui porte déjà Sa Grandeur M^gr^ l'Évêque de Montréal.

Je prie Votre Excellence d'agréer les sentiments de haute considération avec lesquels [61]...

Sir George écrivait dès le lendemain, 7 mai 1853, à M. Archibald Barclay, secrétaire, à Londres.

I transmit herewith a copy of a letter to my address dated Bytown 29 april from the Revd Père Garin, one of the missionaries who is in the habet of making a summer tour of the Southern Dept, & of another from Bishop Larocque, coadjutor of Montreal dated 6 inst. The object of these letters is to obtain permission for Mr Garin & a companion to pass the ensuing winter at Albany in order to learn the native language. The formation of a permanent Roman Catholic Mission in the Bay (which has for some years been the subject of correspondence) being disapproved by the Governor & Committee, the mission has been kept up by annual visits of the priests, and I have the pleasure to state that the gentlemen who have been employed have conducted themselves to the entire satisfaction of the Company's officers, avoiding any interference with matters not relating to their spiritual calling & endeavouring to inculcate morality, sobriety and industry. I have informed Mr Garin that, in consideration of this circumstance, and on the understanding that the permission to pass a winter in the Country shall not be made the foundation for the establishment of a permanent mission, I would recommend his application to the Governor & Committee, especially so, as it will occasion no material expense or inconvenience, the Officer in charge at Albany being a Roman Catholic who will, I am sure, do all he can to make the priests comfortable, while he will follow up any instructions that may be given him as to the footing on which they are to be placed & in order to prevent their residence become burdensome on the establishment.

I advised that the application should be limited to one priest, but learnt from Mr Garin that there must be two or more as it is an invariable rule of his order [les Pères de la Congrégation des Oblats] to have at least *two* of their number associated in every undertaking. Mr Garin & his Companion will be at Moose to await the arrival of the ship from England, in the hope that the decision of the Gov. & Committee may, by that conveyance, be communicated to Chief Factor Miles [62]...

Le 23 mai, Archibald Barclay répondait :

I am directed to state that permission will be granted to Mr Garin and another priest to pass the next winter at Albany, on the express understanding that this indulgence is not to be made a ground for the establishment of a permanent mission [63].

Sir George préférait donc Albany, puisque le bourgeois, M. Corcoran, était catholique. Nous ne savons pas pourquoi les missionnaires

61 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 198.
62 *H.B.C.*, dossier D. 4/73, p. 534.
63 *H.B.C.*, dossier A. 6/30, p. 200.

ne profitèrent pas de cette permission, car nous ne trouvons nulle part que les missionnaires hivernèrent à Moose-Factory. Ils continuèrent quand même à faire leurs visites régulières et le père Garin peut affirmer en 1854 ou 1855 qu'à Moose-Factory, on se réunit dans un bel et vaste appartement que le bourgeois met, chaque année, à leur disposition pour la mission. Bien mieux, l'évêque anglican, le ministre et les missionnaires catholiques, tous logés dans la maison de la Compagnie, se conduisent en parfaits gentilshommes [64].

Au cours de 1853, encore, on cherchera partout la fameuse lettre de Sir George Simpson. Le père Garin écrivait à M. Langevin, de l'archevêché de Québec, le 23 août 1853, et lui demandait une copie de la lettre reçue vers 1849 ou 1850. On ne cherche donc plus la lettre inexistante de 1847. Le père ajoutait que le gouverneur affirmait que le Comité de Londres refusait en disant que le missionnaire attirerait un grand nombre d'Indiens et créerait un danger de disette et que dans ce cas il faudrait appareiller un autre navire d'Angleterre. « Il ajoutait que s'il s'agissait de passer un hiver ou deux dans le pays il n'avait pas d'objection à permettre au missionnaire à résider pendant ce temps à quelqu'un des établissements de la Compagnie [65]. »

La lettre ne fut pas retrouvée à Québec. Sir George jouira d'un repos temporaire. Quelques années plus tard cependant, on obtiendra cette autorisation et les pères Déléage et Pian hiverneront à Albany.

[64] Garin à un confrère, sans date, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1857, p. 1-13.
[65] Archevêché de Rimouski, dossier *Oblats*.

Partie documentaire

Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du nouvel édifice de la Faculté des Arts, le lundi 1^er^ octobre 1956.

* * *

A. *Allocution du T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur de l'Université.*

Le 6 décembre 1955, Son Excellence le très honorable Vincent Massey, gouverneur général du Canada, posait la pierre angulaire de l'immeuble qui s'ouvre officiellement aujourd'hui. Le magistral discours qu'il a prononcé en cette conjoncture mériterait qu'on le reprenne, ou du moins qu'on le relise en entier au moment où se fait la prise de possession du nouveau bâtiment de la Faculté des Arts. Et pour ne laisser planer aucun doute sur la véritable signification de l'action qui va bientôt s'accomplir, qu'il me suffise de citer le passage suivant : « If Arts buildings, wherever they stand, have cornerstones, I would like to suggest that the Faculty of Arts itself should be the cornerstone of every institution of high learning. » C'est bien là, mesdames et messieurs, notre intention et nos volontés. Si considérable que soit l'importance des écoles dites professionnelles au sein d'une université, il reste que la Faculté des Arts doit y exercer et y maintenir une prééminence reconnue et incontestable du fait que, par les matières qui s'y enseignent, elle met en branle toutes les virtualités inscrites dans l'esprit et dans le cœur de l'homme. « Universities, dit encore monsieur Massey, are primarily concerned not with the tools so much as with the men and women who use them. If a university exists to preserve and promote all truly useful knowledge, I would like to suggest that the most useful knowledge which any of us can acquire, or try to acquire, is a knowledge of the nature and meaning of life. This must be at the centre. Everything else flows from it, and from it gains sense and purpose. »

Conscients du rôle et de la mission qui incombent à une Faculté des Arts, les dirigeants de l'Université sont donc heureux de mettre à la disposition des professeurs et des étudiants de cette faculté le plus beau de ses immeubles. Professeurs et étudiants sont bien récompensés de leur patience. Les quartiers minables qui les logèrent depuis tant d'années étaient peu propices au travail ni des uns ni des autres. Comment eût-il été possible de songer à établir cette communauté de vie intellectuelle, cette communion constante des esprits si nécessaire à l'épanouissement de l'intelligence ? C'est dire, mesdames et messieurs, que nous attendons beaucoup des conditions presque idéales dans lesquelles désormais professeurs et étudiants se trouvent placés. Des classes spacieuses, bien éclairées, bien aérées, aux teintes sobres et reposantes, de nombreux bureaux où chacun des maîtres pourra soit s'isoler dans la réflexion, soit entrer en de fréquents contacts individuels avec les étudiants en quête de lumière, de conseil, d'orientation.

Si des raisons pratiques ont principalement motivé l'installation de la bibliothèque générale dans l'édifice de la Faculté des Arts, je vois, dans cet arrangement, un immense avantage, les étudiants ayant pour ainsi dire sous la main le matériel indispensable à l'approfondissement et à l'élargissement de leur culture. Enfin, la

présence de la Faculté de Droit au dernier étage ne sera pas sans ajouter au lustre de la Faculté des Arts. La position, je dirais géographique, de cette dernière n'a pas de rapport essentiel avec l'estime et l'intérêt que nous lui portons. Je ne vous cache pas cependant le plaisir que j'éprouve à voir cette jeune, brillante et prometteuse Faculté magnifiquement installée avant la fin du premier cycle complet des études légales. Du reste, la culture juridique et la culture humaniste sont-elles si éloignées l'une de l'autre qu'elles ne puissent contracter toutes deux, non pas un mariage de raison ou d'intérêt, mais un vrai mariage de cœur et d'amitié ? Il en va de même de la Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques qui, elle aussi, reçoit une bienveillante hospitalité de la Faculté des Arts.

Cette rapide description des divers usages auxquels est destiné le nouvel immeuble trahit en même temps le sens et la signification de la cérémonie qui se déroule présentement. Le geste posé à la naissance de l'œuvre par Son Excellence le gouverneur général du Canada demandait que le couronnement se fît par un personnage à l'avenant. Aussi, mesdames et messieurs, c'est avec un très grand plaisir et une très grande fierté que je salue, au nom de tous, le très honorable Louis Saint-Laurent, premier ministre du Canada. Votre extrême bienveillance, monsieur le Premier Ministre, à l'égard de l'Université d'Ottawa (et peut-être aussi à l'égard d'un autre « borroméen » de Sherbrooke), vous pressait sans doute d'accepter notre invitation. Les circonstances ont permis que vous fussiez en mesure de le faire. Monsieur le Premier Ministre, grande est la joie que vous nous causez et immense l'honneur que vous nous faites. Je vous redis notre profonde admiration, qui est celle de tout un peuple, quelles que soient son allégeance politique, ses origines raciales, ses croyances religieuses, et je vous exprime les sentiments de notre très vive gratitude. La cause de l'éducation n'est pas la moindre de vos constantes préoccupations. Ces dernières se sont trahies par une mesure concrète, pratique, appréciée à sa juste valeur et qui, pour un grand nombre d'institutions, fut un geste en quelque sorte sauveur. Et maintenant que l'industrie canadienne, l'une des principales bénéficiaires des maisons de haut enseignement, s'éveille à leurs besoins immenses et urgents avec la volonté bien arrêtée de leur venir en aide, qui peut douter qu'elle ne trouve en vous la plus bienveillante collaboration et le plus puissant appui ? Personne n'est obligé de croire aux prédictions même les plus plausibles des statisticiens, éducateurs et économistes. Une chose reste certaine : ce que, dans dix ou vingt-cinq ans, seront les universités canadiennes dépend largement de la sollicitude dont elles seront l'objet et des ressources sur lesquelles elles pourront régulièrement compter. Si faute de pain, elles faillissent à leur tâche essentielle, c'est la santé même de toute la nation qui en sera diminuée et appauvrie. Déjà la plupart d'entre elles accusent un retard de vingt-cinq ans dans le développement de leurs disponibilités matérielles. Durant les années trente, ce fut la crise économique où chacune se contentait de survivre; puis ce fut la guerre mondiale qui, à cause de la pénurie de matériaux, fit laisser en plans bien des projets de construction; puis ce fut l'affluence des anciens combattants durant une période pour ainsi dire de récupération avec ses inévitables incertitudes sur le réajustement de l'économie canadienne. Une tâche immense s'impose donc si nous voulons non seulement reprendre le terrain perdu, mais répondre aux besoins d'une population scolaire toujours plus nombreuse et plus avide de conquérir des grades académiques.

Cette pensée, qui est presque une hantise, nous la retrouvons chez tous ceux à qui incombe quelque responsabilité en matière d'éducation. Rien n'est trop chèrement acquis quand il s'agit de donner à la jeunesse étudiante les moyens de développer ses talents et de réaliser ses plus hautes aspirations. Témoin, le travail

gigantesque accompli dans ce domaine par Son Excellence Monseigneur Marie-Joseph Lemieux, archevêque d'Ottawa et grand chancelier de l'Université. Excellence révérendissime, à voir vos œuvres surgir de terre comme par enchantement, on vous proclame déjà de la lignée de vos grands prédécesseurs sur le siège d'Ottawa : les Guigues, les Duhamel, les Vachon. Dans quelques instants, vous ferez la bénédiction du nouvel immeuble et vous demanderez de faire descendre sur ses habitants, administrateurs, professeurs, étudiants, personnel auxiliaire, ses plus abondantes bénédictions. Merci, Excellence, de ce nouveau témoignage d'intérêt, d'estime et d'affection.

Il m'est également agréable de saluer tous les personnages qui ont gracieusement accepté notre invitation : les ministres de la couronne, les membres du corps diplomatique, Son Honneur le maire d'Ottawa, les hauts fonctionnaires, les députés, les membres des divers corps administratifs fédéraux, provinciaux, municipaux, des professions libérales, du clergé diocésain, de la Congrégation des Oblats, du Bureau des Régents de l'Université, les représentants du commerce et de la finance, des institutions affiliées et des autres maisons d'enseignement, les anciens élèves, en un mot tous les amis de l'Université qui nous honorent de leur présence.

Je félicite et je remercie l'architecte et le contracteur général : monsieur Jean-Serge LeFort et monsieur William D'Aoust. En visitant tout à l'heure le nouvel immeuble, vous constaterez qu'ils ont fait du beau et du bon travail. Ces compliments s'adressent évidemment aussi à tous les sous-contracteurs de même qu'à nos propres frères Oblats et employés qui ont exécuté une bonne part de l'entreprise. Je tiens aussi à remercier les divers services de la cité d'Ottawa qui ont mis beaucoup de diligence à nous faciliter l'exécution des travaux, enfin tous ceux qui de près ou de loin ont collaboré à l'édification d'une œuvre dont chacun a raison d'être fier et qui est un nouveau pas dans la réalisation d'un ensemble d'édifices qui sera digne de la capitale fédérale ou nationale.

Si la divine Providence le veut, nous ne nous arrêterons pas en si bonne voie. Bientôt s'ouvriront deux autres chantiers : le laboratoire de génie électrique et l'édifice de chimie. L'avenir, les maîtres religieux et laïcs l'envisagent avec confiance et sérénité; ils voient beau et grand, et, mesdames et messieurs, grâce à votre amitié, à votre bienveillance et à votre appui, leurs rêves se transformeront en réalités.

* * *

B. *Discours du très honorable Louis Saint-Laurent, premier ministre du Canada.*

Monseigneur le Chancelier,
Très Révérend Père Recteur,
Messieurs les professeurs,
Mesdames, messieurs, chers étudiants,

Je tiens d'abord à vous dire combien j'apprécie l'honneur de prendre part à l'ouverture du nouvel édifice de la Faculté des Arts de notre université. Je dis bien notre université, car j'ai un très vif souvenir d'une autre occasion, voilà près de dix ans passés, alors que le Conseil de l'Université d'Ottawa m'admettait dans sa famille académique.

A ce moment-là, j'occupais le poste de secrétaire d'État aux Affaires extérieures. Un an plus tard, je passais à mon poste actuel. Évidemment, je ne voudrais pas en charger la responsabilité entière à l'Université d'Ottawa, mais il y a des occasions où la maxime « Post hoc, propter hoc » voisine avec la réalité.

En tout cas, c'est pour moi un très grand plaisir de revenir aujourd'hui, en cette année du centenaire de l'acceptation par les Oblats du Collège de Bytown, et de constater de mes propres yeux l'imposant progrès de cette institution. Ce progrès,

qui s'insère dans l'évolution de tout notre pays, justifie la confiance de Monseigneur Guigues et de ses collaborateurs qui ont fondé le Collège de Bytown, en mil huit cent quarante-huit. Hommes de vision, ils avaient prévu l'immense développement de la région d'Ottawa, ainsi que de tout ce qui forme actuellement l'État canadien. En mil huit cent quarante-huit, Bytown comprenait à peine quelques milliers d'habitants lorsque la congrégation des Oblats de Marie-Immaculée décida de poursuivre sa belle œuvre éducatrice sur les bords de l'Outaouais.

Dans quelle mesure le père Telmon voyait-il juste, lorsqu'il écrivait à Monseigneur de Mazenod, le vingt-cinq mars mil huit cent quarante-six : « Bytown a commencé comme Rome. La plupart des citoyens ne sont guère plus recommandables que les fondateurs de la Ville Éternelle et je doute fort que leurs descendants deviennent jamais le premier peuple du monde. »

Ne peut-on le taxer de pessimisme dans son évaluation des habitants d'Ottawa et de leurs descendants ? Je crois, cependant, qu'il avait mieux ajusté son regard de prophète quand il ajoutait : « Si notre Collège pouvait s'établir, la régénération s'opérerait plus promptement. »

Déjà à cette époque, plusieurs personnes prévoyaient pour cette ville un grand avenir économique, non seulement comme centre d'exploitation forestière, mais également comme port situé sur la voie maritime qui relierait un jour, croyait-on, le Saint-Laurent au lac Supérieur, en passant par la rivière Outaouais et la baie Georgienne.

Mais l'homme, faillible dans ses actes, ne l'est pas moins dans ses prévisions, et l'évolution, comme on le sait, a pris une autre forme. Néanmoins, la confiance des fondateurs du Collège de Bytown n'a pas été démentie. Un an avant la Confédération, cette institution devenait une université et, en mil huit cent quatre-vingt-neuf, le pape Léon XIII l'élevait au rang d'une université pontificale. Ainsi les Oblats de Marie-Immaculée se sont assuré une place permanente au sein de notre capitale nationale, où ils continuent la tâche que leur avait tracée leur illustre fondateur et père, Monseigneur de Mazenod.

Ce n'est toutefois pas parce qu'elle est située dans la capitale du pays que l'Université d'Ottawa est unique, — car une autre institution partage avec elle cette distinction, — c'est bien plutôt par son caractère bilingue.

Située au carrefour des deux grands groupements linguistiques qui composent la nation canadienne, et au centre politique du pays, l'Université fait rayonner son influence dans tout le pays. Sous un même toit, dans l'édifice même qui sera officiellement ouvert aujourd'hui, les jeunes Canadiens des deux langues continueront d'apprécier les deux grandes cultures dont nous sommes les fortunés héritiers. Y a-t-il une meilleure préparation à assumer les responsabilités de la citoyenneté canadienne que par l'acquisition d'une profonde compréhension de ce double héritage ?

C'était le cardinal Newman qui écrivait : « A University does great things, but this is just one of the things it does not do; it does not intellectualize its neighborhood. » Eh bien ! même si l'on hésite toujours à mettre en doute l'exactitude d'une déclaration provenant d'une source aussi éminente — et peut-être êtes-vous parfois tentés de vous ranger du côté du cardinal Newman lorsque vous lisez les rapports de la colline parlementaire, — j'espère que vous n'avez pas encore conclu sans retour que les ponts Laurier et Mackenzie-King constituent des barrières infranchissables entre nous.

Les grandes qualités d'âme et d'esprit des professeurs de l'Université d'Ottawa, qui se retrouvent d'ailleurs chez les membres de la grande famille oblate dont les missionnaires se rencontrent d'une extrémité à l'autre de notre pays, sont communi-

quées dans cette institution à chacun des élèves de l'Université. C'est ainsi qu'elle est devenue un foyer de canadianisme authentique, d'où rayonne notre double culture, fondée sur le christianisme.

J'étais fier des Oblats canadiens lorsque je lisais dernièrement une nouvelle de la Presse canadienne publiée dans un journal local au sujet des Oblats au Basutoland. On y lisait les paroles élogieuses suivantes : « La majeure partie des prêtres canadiens — il s'agit des missionnaires Oblats au Basutoland, — sont jeunes. Ils enseignent la liberté et vivent avec les Noirs. Ils ne souffrent d'aucun complexe colonial ou raciste. Bien que leur langue maternelle soit le français, ils ont fait de l'anglais la langue de l'Église. Leur évêque, un homme sage et tolérant, admet que l'anglais doit devenir la langue du peuple pour que les habitants puissent jouir de la liberté politique et économique. »

L'article en question attribue les paroles suivantes à de hautes personnalités de l'administration britannique en ce pays : « Ces Canadiens ! Ils sont merveilleux. Ils font le Basutoland ! »

Or, combien de ces jeunes apôtres canadiens de la religion catholique et des libertés précieuses dont nous jouissons au Canada, sont des gradués soit des facultés ecclésiastiques, soit de la Faculté des Arts ou soit d'une autre faculté spécialisée de notre Université d'Ottawa.

En plus de leur travail monumental au Canada, les Oblats poursuivent leur belle œuvre civilisatrice et chrétienne chez les peuples moins fortunés dans toutes les grandes régions du monde.

Cette facilité d'adaptation appartient, en fin de compte, à notre société canadienne, dont la base est à la fois large et solide, et capable d'accommodement à toutes les divergences qui existent au sein de notre peuple. Après tout, ne sommes-nous pas tous d'accord sur la primauté du spirituel, sur la dignité de la personne humaine, sur le respect des libertés essentielles et sur l'idéal évangélique de justice et de charité ? Tout cela, joint à un patriotisme éclairé, ne saurait-il servir de base suffisante à la constitution d'une nation harmonieuse ? Et ne doit-on pas voir en cette diversité d'origine du peuple canadien — je n'oublie nullement l'apport de ceux qui sont originaires d'autres pays que l'Angleterre et la France, — ne doit-on pas y voir une richesse précieuse ?

[Traduction]. — La première occasion où j'ai traité devant un auditoire canadien des avantages de la coopération la plus étroite possible et de la bonne entente entre les deux principaux groupes ethniques de notre population, remonte loin déjà. Et je suis bien sûr que personne ne m'accusera d'optimisme exagéré si j'affirme que les années écoulées depuis ont été témoins de grands progrès dans ce domaine. Aujourd'hui nous voyons se manifester de plus en plus de fierté dans la double culture qui est notre apanage. De plus en plus nombreux sont ceux de nos compatriotes qui considèrent le bilinguisme non plus comme un mal nécessaire imposé par une sorte de traité qui est devenu notre constitution, mais bien comme un élément culturel dont on s'enorgueillit et un actif national auquel on tient.

La participation, cette année, d'artistes de langue anglaise et de langue française au festival de Stratford offre un exemple frappant de cette collaboration sur le plan culturel. Je n'ai pas eu, cette année, l'avantage d'assister à ces spectables, mais je sais que des Canadiens d'expression française ont été choisis pour créer les personnages français des pièces de Shakespeare. La critique a été unanime à voir dans cela une innovation ajoutant beaucoup à la qualité des spectacles donnés.

De plus, les pièces d'auteurs français jouées sur la scène de Stratford par une troupe d'acteurs d'expression française ont suscité d'élogieux commentaires dans la presse de langue anglaise. Chacun ici pourrait sans doute citer de nombreux

exemples de pareille collaboration et je suis sûr que vous y voyez comme moi une tendance d'excellent augure.

Son Excellence le gouverneur général du Canada, au moment de poser la pierre angulaire de ce nouvel immeuble, il y a moins d'un an, a fait allusion au rôle que jouent les arts libéraux dans l'éducation. « Si les immeubles des arts ont tous une pierre angulaire, a-t-il dit, il me semble que la faculté des arts elle-même devrait être la pierre angulaire de toute institution d'enseignement supérieur. »

L'immeuble imposant que nous sommes venus inaugurer officiellement aujourd'hui démontre bien que l'Université d'Ottawa souscrit à cette opinion.

La civilisation du treizième siècle qui nous a donné, entre autres grands hommes, saint Thomas d'Aquin, se fondait sur les sept piliers des arts libéraux; ainsi en était-il aussi de l'ancienne Athènes. Le christianisme est venu y ajouter les sept dons du Saint-Esprit. C'est à nos universités et à nos collèges, et en particulier à leurs facultés des arts, qu'incombe la tâche de préserver l'héritage que nous ont légué les civilisations grecque, romaine et occidentale, et même d'y ajouter. Leur rôle est d'enrichir la vie intellectuelle de l'étudiant et de l'aider à comprendre ce qui donne véritablement de la valeur à la vie.

Même après la Renaissance, la somme des connaissances humaines était tellement inférieure à ce qu'elle est aujourd'hui qu'il n'était pas rare pour les étudiants les mieux doués d'aspirer à atteindre le summum du savoir, à devenir l'homme universel qui a fait sienne toute la science connue à son époque. On mentionne souvent Léonard de Vinci comme ayant été un homme de cette qualité et dans le domaine de la littérature anglaise, François Bacon, de l'avis d'un grand nombre de ses contemporains de l'époque de la première reine Elizabeth, aurait été omniscient.

Bien entendu, pareilles prétentions seraient impossibles aujourd'hui alors que le cerveau humain ne peut approfondir qu'une faible partie de la science actuelle. Certains d'entre vous se souviennent peut-être des vers cruels écrits sur lord Curzon alors qu'il était encore un jeune homme qui se pavanait dans Londres et les environs. Dans ces vers, on lui faisait dire de lui-même :

George Nathaniel Curzon est mon nom
Et je suis une personne de renom.
Boursier du collège Balliol, il faut croire
Que ce que j'ignore n'est pas du savoir.

Mais, bien entendu, il faut qu'il y ait des spécialistes, des gens qui connaissent à fond certains domaines qu'il n'est pas donné à tout le monde, ni même à tous les boursiers du collège Balliol, de connaître.

Si nous devons continuer à refouler les frontières du savoir humain, en d'autres termes, si nous devons continuer à édifier sur les fondations qui nous ont été léguées par nos ancêtres, les savants doivent concentrer leurs efforts dans ce domaine particulier.

Mais il y a de nombreux critiques de cette spécialisation, au premier rang desquels se tiennent les tenants des arts libéraux. Quant à moi, tout en admettant que la spécialisation comporte les graves dangers attribuables au fait que l'on se borne à un domaine particulier, je crois qu'il en découle cependant pour la race humaine des avantages qui ne peuvent que nous réjouir. Ainsi, rares sont ceux qui parmi nous seraient prêts à renoncer aux bienfaits des grands progrès scientifiques de ces dernières années pour retourner à la société qui vivait avant le début de l'évolution moderne. Au contraire, le peuple canadien a les yeux fixés sur l'avenir et je crois que la plupart d'entre nous ont confiance qu'il nous sera possible

d'adapter ces connaissances et ces nouveaux perfectionnements à nos besoins au lieu de permettre qu'ils nous dominent.

Mais, comme au cours des siècles révolus et peut-être plus que jamais, nous avons besoin d'un guide ou d'un phare pour donner une orientation à nos vies.

L'un de nos historiens canadiens distingués, le professeur Arthur Lower, a décrit récemment l'éducation comme « l'initiation de la jeunesse aux coutumes de la tribu ». Or, j'ai l'impression que le professeur Lower faisait allusion à cette orientation aussi bien qu'à la formation nécessaire pour marcher dans cette voie.

Plus important encore que la quantité de notions qu'un système d'éducation laisse en nous est l'encouragement des courants logiques de pensée et une appréciation des leçons qui découlent de la vie de l'homme sur la terre. Et comment notre jeunesse pourra-t-elle mieux saisir le sens de la direction pour la vie, mieux apprécier les leçons du passé et se mieux préparer pour l'avenir, que par une éducation chrétienne vraiment libérale ?

Nous connaissons tous, parce que l'histoire nous l'a enseigné, les tragiques conséquences de l'ignorance et de l'étroitesse d'esprit. Le grand philosophe occidental Santayana, qui s'est éteint dans un couvent de Rome dernièrement, décrivait un jour un fanatique comme un homme qui redouble d'énergie une fois qu'il a perdu son sens de direction. Combien de millions d'hommes et de femmes sont morts à cause du sectarisme étroit et du fanatisme d'une poignée de puissants. L'histoire récente nous en montre plusieurs exemples terrifiants.

Et, si l'on jette un coup d'œil sur le passé, non moins terrifiante est cette confession récente faite par les chefs soviétiques, à savoir que l'homme qu'ils présentaient au monde comme le plus grand bienfaiteur de l'humanité et comme un promoteur de la paix et du bien-être n'était en réalité qu'un tyran impitoyable. Même jusqu'à sa mort, cet homme régnait en maître sur une vaste partie du continent eurasien, commandait la plus importante armée du monde et avait le pouvoir de détruire la paix qui avait été payée si chèrement quelque temps auparavant.

Une des leçons de l'histoire, c'est certainement qu'il nous faut tous lutter de toutes nos forces contre le sectarisme étroit et l'ambition à courte vue qui ont exigé un si grand sacrifice de la part de l'humanité. Voilà pourquoi mes collègues du gouvernement, et moi-même, sommes convaincus que le Canada, tout en étant fermement décidé à défendre nos institutions démocratiques et notre conception de la société, doit en même temps s'efforcer, de concert avec les autres nations pacifiques, à augmenter le champ de l'entente entre les peuples.

Dernièrement, j'ai eu le plaisir de lire le discours d'un éminent éducateur et homme d'État, dont je voudrais vous citer plusieurs extraits. Ce discours a été prononcé l'été dernier par monsieur Sarapalli Radhakrishnan, vice-président de l'Inde, à l'Université Saint-Charles de Prague, en Tchécoslovaquie, lorsque cette ancienne et vénérable école de haut savoir lui a présenté un doctorat *honoris causa*. « L'homme qui est capable de maîtriser ses appétits et ses émotions est plus grand que celui qui peut conquérir des royaumes. L'homme supérieur est celui qui se détache de la foule, qui n'est pas submergé, pour ainsi dire, dans l'affairement de la vie, qui entre en lui-même, concentre toutes ses énergies à la poursuite de la vérité et de la beauté, a une idée lumineuse, la fait descendre sur terre, la couvre d'émotions, la grave sur le papier ou la moule en principe philosophique. Toutes les grandes réussites en poésie et en philosophie, en science et en technologie ne sont pas le fruit de groupes ni de comités. Un grand génie en a eu l'intuition et les a concrétisées. La démocratie peut bien n'être que l'adaptation politique d'une forme de gouvernement, mais par-dessus tout la démocratie est une mystique de la vie; c'est une façon d'envisager les choses, et c'est une conception qui confère de la

dignité et de la noblesse à la personnalité humaine. Elle fait en sorte que toutes les institutions existent en vue du bien-être de l'humanité et que leur valeur dépend de leur façon de se vouer au service de l'être humain. Cette mystique de la démocratie a existé depuis les débuts de notre histoire jusqu'à nos jours, si on voit dans chaque être l'incarnation du souffle divin. »

Il est réconfortant, en vérité, de voir qu'une défense aussi courageuse des principes auxquels nous croyons nous vienne de l'autre côté du rideau de fer, et d'un de nos amis de l'Asie, qui est au surplus un grand admirateur du Canada. Cela nous donne droit d'espérer que les principes démocratiques et les valeurs spirituelles dont parle M. Radhakrishnan, et que nous estimons être le fondement essentiel de la seule forme de société qui puisse répondre sur terre aux besoins et aux aspirations de l'humanité, finiront par dominer.

[Texte]. — L'Université d'Ottawa, institution bilingue située dans la capitale même du pays, contribue pour une très large part au développement parallèle et simultané de nos deux cultures. Elle démontre, il me semble, la possibilité d'une double culture, non seulement partagée entre deux groupes distincts, mais harmonieusement combinée dans un même cerveau et un même cœur, pour donner ce type bien canadien du bilingue.

La nouvelle faculté des Arts ne peut que favoriser l'expansion de l'œuvre bienfaisante de l'Université d'Ottawa. Je vous félicite du progrès qui se manifeste si éloquemment aujourd'hui. Mon vœu le plus sincère est que l'œuvre de l'Université d'Ottawa ne cesse de grandir et qu'elle poursuive la noble tâche d'enseigner les valeurs les plus précieuses auxquelles tient si chèrement le peuple canadien.

Chronique universitaire

Inauguration officielle de l'édifice de la Faculté des Arts.

Le lundi 1er octobre 1956, avait lieu la bénédiction et l'inauguration officielle du nouvel édifice de la Faculté des Arts. Son Excellence révérendissime, Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, bénissait le nouvel immeuble, tandis que le très honorable M. Louis Saint-Laurent, premier ministre du Canada, déclarait le nouvel édifice officiellement ouvert.

Un grand nombre d'amis de l'Université et des représentants des cabinets fédéral et provincial, du corps diplomatique, de la magistrature et de la ville d'Ottawa assistaient à la cérémonie. On trouvera dans la partie documentaire les discours prononcés à cette occasion.

Ce magnifique édifice de sept étages, en pierre de l'Indiana, abrite la bibliothèque, les bureaux et les salles de classes de la Faculté des Arts, de la Faculté de Droit, les salles de réunion et les cabinets de travail des professeurs.

Les plans de cette construction moderne ont été exécutés par l'architecte Jean-Serge Lefort et l'entrepreneur William Daoust a dirigé les travaux.

Édifice pour le génie électrique.

Le 20 novembre dernier, le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, a béni le terrain où s'élèvera bientôt le nouvel édifice pour l'enseignement du génie électrique. Les plans de ce nouveau bâtiment universitaire ont été préparés par l'architecte Jean-Serge Lefort et les travaux de construction sont confiés à la compagnie Doran, d'Ottawa.

Les travaux sont déjà commencés et on espère terminer ce premier édifice de la Faculté des Sciences pour le mois de juin prochain.

Faculté des Sciences pures et appliquées.

A sa dernière réunion, le Sénat académique a approuvé le programme d'études d'un nouveau baccalauréat ès sciences avec mention

en physique et en mathématiques. Le nouveau cours comprendra deux options, l'une destinée aux étudiants désireux de se spécialiser en physique théorique et l'autre, aux étudiants désireux de se vouer à l'enseignement.

Faculté de Droit.

La Faculté de Droit a été autorisée par le Sénat académique à offrir la maîtrise ès arts avec mention en droit aux étudiants de la Faculté déjà détenteurs de la licence ou du baccalauréat en droit. Les étudiants pourront satisfaire aux conditions de ce grade au cours de la quatrième année de droit.

Doctorat honorifique.

Le 13 septembre dernier, dans l'auditorium de la Faculté de Médecine, le T.R.P. Recteur, décernait un doctorat honorifique en sciences à M. Nevill Francis Mott, professeur de physique expérimentale à l'Université de Cambridge, en Angleterre.

Congrès des Sociétés savantes.

A l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de la Société royale du Canada, le prochain congrès des Sociétés savantes aura lieu à l'Université d'Ottawa au début de juin prochain.

Un grand nombre de sociétés ont déjà donné leur adhésion à ce congrès. En plus de la Société royale du Canada, ce sont les associations suivantes : Association canadienne des Humanités; Association canadienne des Géographes; Association canadienne des Professeurs d'Universités; Association historique canadienne; Association canadienne des Sciences politiques; Association canadienne des Professeurs de Droit au Canada; Conseil canadien des Recherches sur les Humanités; Association canadienne de Linguistique; Association canadienne des Études classiques; Conseil canadien des Recherches en Sciences sociales; Institut canadien des Affaires internationales; Association canadienne des Slavistes; École de Commerce et d'Administration d'Affaires; Association des Doyens et des Professeurs d'Administration scolaire; Association universitaire de Placement et d'Orientation; Association nationale des Universités canadiennes; Association canadienne des Physiciens; Association des Boursiers Rhodes; Association canadienne

des Directeurs des Cours d'Été et de l'Extension de l'Enseignement; Association canadienne des Professeurs universitaires d'Anglais.

Environ deux mille délégués sont attendus à l'Université pour ce congrès.

Société des Conférences.

La Société des Conférences a publié récemment la liste des conférenciers invités pour l'année académique 1956-1957. Ce sont : S. Exc. M. Francis Lacoste, ambassadeur de France au Canada : *Problèmes de la France contemporaine*; M^gr^ Alphonse-Marie Parent, recteur de l'Université Laval : *Responsabilité des universités catholiques*; M. Alexandre Boudreau, commissaire du Service civil du Canada : *Le sud-est de l'Asie et le Plan de Colombo*; l'honorable George C. Marler, ministre fédéral des Transports : *L'aviation civile au Canada*; M^e^ Félix Desrochers, avocat et professeur à l'Université d'Ottawa : *Un grand musicien méconnu*; M^me^ Guy Boulizon, professeur aux collèges Stanislas et Marie-de-France, Montréal : *Dangereuse présence de Colette*; R.P. André Renaud, o.m.i., directeur des études et du bien-être pour la Commission oblate des Œuvres indiennes et esquimaudes : *Le Canadien de descendance indienne*; M. Trefflé Boulanger, directeur général du service des études à la Commission des Écoles catholiques de Montréal et président de la Canadian Education Association : *The Canadian Association et le Canada français.*

M. Robert Gauthier, directeur de l'enseignement du français en Ontario, a été élu président en remplacement de M^e^ Félix Desrochers, démissionnaire. Le R.P. Antoni Toupin, o.m.i., succède au R.P. Marcel Perreault, o.m.i., en qualité d'aumônier de la Société.

École de Musique.

Le R.P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique et du Chœur Palestrina, passe quelques mois d'études en Europe.

Aux Études.

Plusieurs professeurs oblats poursuivent présentement des études spécialisées : le R.P. Marcel Patry étudie la logique à la Sorbonne; le R.P. Raymond Chaput, le droit romain à l'Apollinaire, Rome; le R.P. Jacques Lazure, la sociologie à l'Université Notre-Dame, Notre-Dame,

Indiana; le R.P. Réjean Robidoux, les lettres à l'Université Laval; le R.P. Aurélien Giguère, la sociologie à l'Université de Montréal, et le R. P. Jean Trudeau, l'anthropologie à la Catholic University, de Washington. Le R.P. Antonio Jappolo passe également un semestre en Europe avant de reprendre ses cours à la Faculté de Théologie en janvier.

Avocat de la Rote.

Dans sa livraison du 29 juillet 1956, l'*Osservatore Romano* annonçait que le R.P. Raymond Chaput, o.m.i., avait subi avec succès, le 2 juillet, les examens conduisant au titre d'Avocat de la Rote romaine. Le R.P. est rattaché à la Faculté de Droit canonique de l'Université d'Ottawa.

Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.

Le R.P. Henri Légaré, o.m.i., deuxième vice-recteur et doyen de l'École des Sciences sociales, politiques et économiques, a été nommé membre de la Commission française du Conseil canadien du Bien-être, organisme consultatif du Conseil qui se préoccupe de la participation canadienne-française dans tous les secteurs de son activité.

Centre catholique.

Le R.P. André Guay, o.m.i., directeur du Centre catholique de l'Université, a entrepris un voyage qui le conduira en Europe et en Asie. Le R.P. a été invité par un grand nombre d'évêques, particulièrement de l'Asie, afin d'introduire dans leurs pays respectifs le *Service de Préparation au Mariage* préparé par le Centre catholique. Le voyage du R.P. durera environ une année.

La Société thomiste.

La Société thomiste de l'Université d'Ottawa a tenu sa première réunion de l'année académique au Scolasticat Saint-Joseph. Le R.P. Roger Guindon, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph et professeur de morale à la Faculté de Théologie, a lu un travail sur *L'Éthique de situation.*

Le nouveau bureau de direction de la Société se compose, pour cette année, des RR.PP. Jacques Gervais, o.m.i., du Séminaire universitaire, président; Jean-Marie Côté, c.ss.r., du Studendat des RR.PP.

Rédemptoristes, vice-président; Jacques Croteau, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph, secrétaire.

Séminaire universitaire.

Le Séminaire universitaire Saint-Paul compte cette année cent quarante-trois séminaristes et neuf prêtres étudiant dans les facultés de Théologie, de Droit canonique et de Philosophie. Trente diocèses et quatre instituts religieux sont représentés.

Nombre record d'étudiants.

Bien que le nombre d'étudiants à l'Université ne soit pas encore officiellement connu, des calculs provisoires montrent que l'on compte présentement 1.576 étudiants contre 1.429 l'an dernier dans les différentes facultés. Les chiffres complets ne seront connus que plus tard, l'inscription n'étant pas encore terminée.

Cours d'été.

La session des Cours d'été s'est terminée le 7 août dernier; 1.115 étudiants se sont inscrits dans l'un ou l'autre des 116 cours offerts. On compte : 531 religieux appartenant à 37 communautés religieuses, 217 prêtres et religieux venant de 12 diocèses et de 18 communautés. Les étudiants se répartissent comme suit : cours supérieurs, 351; aspirants au baccalauréat, 583; cours spéciaux, conversation anglaise et française, 19; droit canonique, 85; éducation physique, 39; musique sacrée, 38. Le corps professoral était composé de 29 Oblats, 7 prêtres, 1 religieuse et 48 laïcs.

Facultés ecclésiastiques.

Les facultés ecclésiastiques ont reçu cette année plusieurs nouveaux professeurs : le R.P. Adriaan Pattin, o.m.i., de la Province de Belgique, donne un cours de logique à la Faculté de Philosophie; le R.P. Benoît Garceau, o.m.i., enseigne la logique, également à la Faculté de Philosophie; le R.P. Martin Roberge, o.m.i., à la Faculté de Théologie; le R.P. Jean Trudeau, o.m.i., à l'Institut de Missiologie.

Le R.P. Fernand Jetté, o.m.i., secrétaire de l'Institut de Missiologie, est revenu d'un voyage d'études en Europe et a repris ses cours à l'Institut de Missiologie et à la Faculté de Théologie.

Plusieurs professeurs ont pris part à des congrès scientifiques. Le R.P. Rhéal Laurin, o.m.i., a assisté au Congrès d'Histoire de l'Église catholique tenu à Chicoutimi; les RR.PP. Marcel Bélanger, o.m.i., Jacques Gervais, o.m.i., Maurice Gilbert, o.m.i., et Émilien Lamirande, o.m.i., ont participé à la huitième session annuelle de la Société canadienne d'Études mariales, à Sherbrooke, les 19 et 20 octobre derniers. Le R.P. Barcel Bélanger, o.m.i., y a lu un travail sur la *Maternité spirituelle et les théologiens actuels.*

Les RR.PP. Arthur Caron, o.m.i., René Latrémouille, o.m.i., Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., et Germain Lesage, o.m.i., professeurs à la Faculté de Droit canonique, ont assisté, les 23 et 24 octobre derniers, à Atlantic City, à la réunion annuelle de la Canon Law Society of America.

Lors de la dernière réunion du Sénat académique, il a été décidé que les candidats à la licence en théologie, après rédaction d'une thèse, pourraient recevoir le grade de maître ès arts.

Institut de Pastorale.

A l'occasion de la Constitution apostolique *Sedes Sapientiæ*, le Sénat académique a approuvé la fondation d'un Institut de Pastorale, rattaché à la Faculté de Théologie. Ce projet était à l'étude depuis quelques années.

Les cours prévus dans le nouvel institut sont les suivants : catéchistique, pastorale liturgique, prédication et mission, direction spirituelle, cas de conscience, spiritualité apostolique, l'Église au Canada, sociologie religieuse, psychologie pastorale, consultation psychologique et technique de consultation, questions choisies de pastorale, missiologie, action catholique, administration ecclésiastique et religieuse, œuvres de jeunesse.

On trouvera le détail de ces divers cours et les conditions d'admission dans le prospectus en préparation.

Généreux octroi.

L'International Nickel Company of Canada a fait récemment un don de 2.500.000 dollars à cent quarante institutions d'enseignement du Canada. L'Université d'Ottawa, pour sa part, a reçu la somme de 50.000 dollars pour le développement des sciences.

PUBLICATIONS.

La Catholic Press incorporated, de Chicago, a publié une bible française de grand luxe préparée sous la direction du R.P. Lucien Dozois, o.m.i., professeur d'Écriture sainte à la Faculté de Théologie.

Les Éditions de l'Université ont également publié la thèse du R.P. Roger GUINDON, o.m.i., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines et Interprétations.* Cette thèse avait été soutenue, en vue du doctorat en théologie, à l'Université de Fribourg, Suisse.

LE R.P. GEORGES SIMARD, O.M.I.

L'Université a été grandement éprouvée. Deux de ses professeurs sont décédés à quelques mois d'intervalle.

Le R.P. Georges Simard, o.m.i., est décédé dans la soirée du 2 novembre 1956, à l'âge de soixante-dix-huit ans. Le R.P. était né à la Baie-Saint-Paul, le 21 novembre 1878. Il fit ses études secondaires à l'École normale Laval de Québec et à l'Université d'Ottawa. Ordonné prêtre par M^gr^ Thomas Duhamel, le 7 mai 1905, il passa presque toute sa vie à l'Université, à l'exception d'un court stage comme archiviste de la province des Oblats à Montréal.

Le père Simard était l'un des fondateurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa* et de la *Société thomiste.* La *Revue* a profité largement de ses connaissances. Le R.P. a aussi publié plusieurs ouvrages qui ont reçu le meilleur accueil de la critique. Membre du Sénat académique depuis 1906, il s'est intéressé avec un souci particulier de tous nos problèmes universitaires.

Sa compétence a été reconnue par plusieurs sociétés; nous citons en particulier l'Académie canadienne Saint-Thomas-d'Aquin, la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique et la Société royale du Canada dont il était membre depuis 1940. Le R.P. occupa aussi la charge de directeur des Facultés ecclésiastiques de 1926 à 1932 et de doyen de la Faculté de Théologie de 1932 à 1938.

En perdant le R.P. Simard, la *Revue de l'Université d'Ottawa* perd un grand ami et l'un de ses meilleurs collaborateurs. Un article consacré à la carrière universitaire du père Georges Simard sera publié dans l'une des prochaines livraisons.

Le monde intellectuel canadien s'est uni à l'Université dans le deuil qui l'a frappé et le journal *Le Droit,* dans un geste qui l'honore, a consacré sa page littéraire du 27 novembre dernier à la mémoire du cher disparu.

Le R.P. Dominat Caron, o.m.i.

Le R.P. Caron est décédé le 11 juillet dernier à Windsor, Ontario, à l'âge de soixante ans. Ordonné prêtre en 1925, le père faisait partie du personnel de l'Université depuis 1926. Il était surtout connu à l'Université comme professeur de chimie et directeur spirituel très recherché. Au cours des vingt-cinq dernières années, le père Caron s'était aussi occupé très activement du recrutement. Comme fruit de son enseignement à l'Université, il avait préparé un manuel de laboratoire de chimie, qui fut publié en 1952 par les Éditions de l'Université.

A l'âge de soixante ans, le R.P. Caron acceptait avec joie une obédience du T.R.P. Général le nommant chef du département de chimie à l'Université Pie XII, à Roma, Basutoland, Afrique du Sud. On comprend la force surnaturelle nécessaire pour accepter à cet âge un changement aussi pénible.

C'est au cours des quelques jours de vacances passés au milieu des siens, à Paincourt, Ontario, que le père est décédé subitement dans son sommeil. Le R.P. était né à Paincourt, le 12 février 1896.

Nous avons l'assurance que le bon Dieu a déjà donné la récompense à ces deux fidèles serviteurs de l'Église et de la cause universitaire.

Gaston Carrière, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Father Faber. — *Bethlehem, a Treatise on the Sacred Infancy.* Philadelphia, Reilly, 1956. 23.5 cm., x-432 p.

— *Foot of the Cross, a Treatise on the Sorrows of Mary.* Philadelphia, Reilly, 1956. 23.5 cm., x-406 p.

These volumes are simply reprints of two outstanding works, which first appeared about a century ago and have long been out of print.

Frederick William Faber, D.D., who was rector at Eton before his conversion from the Anglican ministry to Catholicism, was a close friend of John Henry Newman, and preceded him to the priesthood. Both joined the Oratorians, and were noted for their personal piety and their devotional writings. There are few, if any, spiritual authors of English idiom who are the equal of the saintly Father Faber, whose pious books have enlightened men's minds and stirred their hearts to a greater devotion in the service of our Divine Saviour.

The publishers are to be commended for having made available to the faithful of our times these two "classics" of Christian spirituality.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Jean Daujat. — *Idées modernes, Réponses chrétiennes.* Paris, Téqui, 1956. 18,5 cm., vi-202 p.

Cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Présence du Catholicisme », réunit une quarantaine d'articles parus dans divers périodiques. Malgré la variété des sujets traités, on y trouve une merveilleuse unité, car c'est toujours sous la lumière d'une foi éclairée et pénétrante que procède l'auteur dans ses analyses et ses jugements. Il est question du sens de la destinée humaine, de la libre pensée, de l'existence de Dieu, du socialisme, du communisme, du marxisme, de l'humanitarisme, de l'idéalisme, du réalisme, de l'existentialisme, des vertus théologales, du sens du péché, et d'une foule de thèmes connexes.

A la fois savant et croyant, M. Daujat a déjà publié une douzaine d'ouvrages remarquables, dont deux ont été couronnés par l'Académie des Sciences. Son traité complet de doctrine spirituelle à l'usage des laïcs, *La Vie surnaturelle,* a mérité d'être couronné par l'Académie Française.

Parfaitement au courant des multiples erreurs qui imprègnent et affligent notre siècle, il les critique impitoyablement et leur oppose un rappel précis des notions fondamentales de la vérité chrétienne. Ce volume, qui confronte nombre d'erreurs modernes avec les conceptions chrétiennes, sera un précieux antidote contre tant de faux principes et de philosophies erronées, qui assaillent de toutes parts nos contemporains, qui menacent la pureté et l'intégrité de leur foi et qui sont, en grande partie, la cause des crises et des désordres modernes.

Pour ceux qui sont déjà familiers avec les écrits lucides et profonds de M. Daujat, il serait superflu d'insister sur leur valeur exceptionnelle; mais à tous ceux qui n'ont pas encore eu l'avantage de prendre connaissance de l'œuvre de ce penseur chrétien, nous recommandons bien fortement la lecture du présent ouvrage qui contribuera à mettre de l'ordre dans leurs idées et leur conduite.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

P. JANSEN. — *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre.* Paris, Vrin, 1954. 22 cm., 138 p.

Ce mémoire présenté à l'École des Hautes-Études aborde un sujet passionnant. L'introduction des *Provinciales* en Angleterre constitue un cas de ces échanges théologiques entre protestants et catholiques, trop souvent négligés par les historiens. Mlle Jansen, avec une méthode historique rigoureuse, établit que la première traduction anglaise (1657, l'année même de la parution de la *XVIII^e Lettre* dans l'original) est une exploitation anglicane. Les protestants anglais en lutte contre les jésuites et leur influence grandissante dans le royaume ne pouvaient manquer d'embaucher Louis de Montalte. Livré au public d'Outre-Manche, le pamphlet émané du catholicisme français devenait encouragement, preuve, surcroît de preuve, quelque chose comme un argument *ad hominem.* En soi faits assez banals, les éditions de textes port-royalistes s'inscrivent dans un vaste ensemble où elles acquièrent un tout autre relief. Elles entrent dans ce que la préface du professeur Le Bras nomme heureusement « le synchronisme de tous les mouvements d'impatience à l'égard du Saint-Siège ». Grâce à elles on fait connaître les dissensions internes du catholicisme français, germes d'une possible rupture qui donnerait le jour à une alliée gallicane de l'église anglicane. On comprend qu'en pleine effervescence du « Popish Plot » un traducteur des *Intrigues des Jésuites,* devenu évêque de Londres, accorde son imprimatur à une quatrième édition anglaise des *Provinciales* (1678). Ainsi, Mlle Jansen rejette l'attribution de la première traduction à « un Anglois Catholique » affirmée dans l'édition polyglotte de Cologne (1684). Elle écarte aussi une suggestion de Miss R. Clark *(Strangers and Sojourners at Port-Royal)* désignant pour traducteur Henry Holden, docteur de Sorbonne. Mais Holden s'inscrivit fortement contre le jansénisme. Donc, malgré l'opposition de nombreux catholiques anglais aux jésuites (polémique sur les pouvoirs de la hiérarchie), ce n'est pas d'eux mais de milieux anglicans que sortit l'édition de *Les Provinciales: or, The Mysterie of Jesuitisme.*

Mlle Jansen franchit un autre pas en nommant Henry Hammond, théologien anglican, très averti des controverses religieuses de France, rêvant d'une coalition anglicano-janséniste. Cette fois nous nous trouvons devant une hypothèse. Mais, réfutée la thèse ancienne de Faugère qui proposait John Evelyn, l'auteur réunit autour de son candidat tant d'arguments et d'indices que seule une thèse mieux établie pourra infirmer ses conclusions. Je termine sur un souhait : que paraisse bientôt un autre travail annoncé par l'auteur, *De quelques tentatives d'union de l'église anglicane avec une église gallicane au XVII^e siècle.*

R. BELLEMARE, om.i.

* * *

ROMÉO ARBOUR, o.m.i. — *Henri Bergson et les lettres françaises.* Paris, José Corti, 1956. 23 cm., 460 p.

Sur le rôle joué par Bergson dans la littérature du demi-siècle, tant d'affirmations absolues et contradictoires ont eu cours qu'une étude d'ensemble du sujet, sérieuse

et exhaustive, doit être accueillie avec bonheur par ceux qu'intéresse l'histoire littéraire. La tâche n'allait pas sans péril, comportant une double synthèse. L'auteur devait dégager avec netteté de l'œuvre bergsonienne la doctrine esthétique jamais explicitement codifiée en un traité formel; il lui fallait aussi se lancer dans une large investigation à travers l'histoire littéraire, pour y retrouver les traces du bergsonisme et pour y distinguer avec précision la simple coïncidence d'idées de l'influence réelle. Le père Arbour a construit sa synthèse doctrinale pour servir à la recherche historique de la seconde partie; c'est ainsi que tout l'ouvrage trouve son unité.

L'auteur commence donc par un relevé, le plus exact possible, des affinités du philosophe avec la littérature. Quand on examine les origines de Bergson, fils d'artiste, quels furent les goûts et les succès littéraires de l'étudiant puis du professeur, comment dans sa recherche philosophique « il osa emprunter à la Poésie ses armes enchantées », on s'explique aisément que son système ait compris de sérieuses poussées dans le champ de l'esthétique et que ses écrits aient suscité de si puissants remous dans la littérature de son temps.

Le père Arbour cherche à respecter Bergson en tout point; jamais il ne prolonge, jamais il ne parfait les côtés imprécis d'une doctrine incomplète; il nous en avertit honnêtement au passage, dans les cas où il lui serait commode de céder à la tentation. Nous pouvons nous fier à cette reconstruction de l'esthétique bergsonienne.

Dans le « poète en état de poésie », l'intuition joue le premier rôle, « cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Par l'intuition, l'artiste coïncide vraiment avec la durée vitale, « forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi (...) s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »; l'intuition permet à l'artiste de s'intégrer d'une manière totale dans la mélodie unique que dessine la vie dans le temps. Elle se distingue essentiellement de l'analyse, « opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs », abstraits, généraux; l'art vise l'individuel, le vif et, au premier chef, ce qui est le plus intimement vivant chez l'homme : l'âme humaine.

Cette intuition pour s'accomplir suppose l'action de la mémoire, qui est un agent de continuité dans le flux du temps : c'est la « conscience qui dure ». Par le fait même, s'opère une sorte de détachement de l'action ou de l'utile; Bergson n'a pas su bien définir cet élément, il le compare à un rêve éveillé, à une espèce de distraction consciente qui dépouille le poète des œillères nécessaires à l'efficacité de l'action pratique. L'artiste atteint ainsi la réalité immédiate et particulière des choses; *il vit la chose,* si je puis ainsi m'exprimer.

L'expression littéraire vise à transmettre aux autres cette expérience : le poète suggère la réalité intuitive en mettant notre esprit en mouvement par la magie de l'image et du rythme, qui corrigent la pauvreté native du langage, produit discontinu de l'analyse et fractionnement abstrait de la réalité.

L'auteur examine alors l'opuscule : *Le Rire, Essai sur la signification du comique,* qui est l'application bergsonienne la plus concrète de toute cette théorie.

Voilà donc les thèmes qui ont touché les littérateurs. Le bergsonisme a connu un sort bien surprenant, dans les trente premières années du siècle. Obscur au début, il devient tout à coup l'objet d'un snobisme forcené; l'engouement qu'il soulève n'a d'égal que le refus des adversaires. La guerre de 1914 étouffe les voix et marque la fin des disputes tapageuses; mais l'action profonde de la doctrine se poursuivra dans la pensée de quelques écrivains de génie.

Le père Arbour, appuyé sur une documentation colossale et tenant en main les éléments qu'il a dégagés dans la première partie de son ouvrage, pèse dans le détail le bergsonisme de chaque auteur, confronte les faits, les dates, les rencontres, et tire des conclusions nettes, qui toutes sont solidement assises et dont plusieurs fournissent un apport nouveau.

C'est en poésie que la doctrine de Bergson connaît la plus grande diversité d'applications. Le tour d'horizon est rigoureusement complet; je ne sache pas de poète important qui ne reçoive sa cote, après examen impartial. Parmi les auteurs sur qui l'influence bergsonienne est incontestable, le plus grand est Péguy, « disciple original ». Il convient aussi de signaler que, là où on ne peut parler de vraie influence, toute une suite de coïncidences révèlent la valeur des idées de Bergson, qui jamais n'avait prétendu guider, mais expliquer la création littéraire.

Après la poésie, le roman. Un examen attentif du bergsonisme dans *A la recherche du temps perdu* dissipe des ombres que Proust lui-même, trop soucieux de protéger l'originalité foncière de son œuvre, a contribué, consciemment ou non, à amonceler.

Bergson agit enfin sur l'œuvre de deux critiques parmi les plus grands de toute la littérature française : Albert Thibaudet, volontairement et consciemment bergsonien dans sa critique créatrice; et Charles Du Bos, qui conçoit sa tâche comme une communion intime et tendre à la personnalité de tout auteur qu'il explore.

On arrive à la dernière page du livre, sans accroc. Le père Arbour écrit sobrement, il a le sens du raccourci vigoureux et direct; il se lit avec plaisir. Je note qu'en certains endroits il entre dans une sorte de jeu taquin avec l'auteur dont il parle; je pense spécialement au chapitre sur le bourguignon Thibaudet, où nous trouvons à plusieurs reprises, sur un ton souriant, des allusions aux crus et aux caves du pays; en ce sens, le père Arbour ressemble à ce même Thibaudet, qui avait soin de s'adapter toujours très exactement à l'homme que sa critique rencontrait. Je ne sais si le procédé est ici conscient, mais il est réussi, c'est l'essentiel.

J'exprimerai pourtant un regret, celui d'un gourmand resté sur son appétit. La mention de la non-influence de Bergson sur le théâtre contemporain me paraît un peu écourtée. Théoriquement le théâtre ne répugne pas plus au bergsonisme que les autres genres littéraires; Bergson, dans *Le Rire*, se base volontiers sur des exemples qu'il tire des comédies et des tragédies, pour illustrer sa pensée; on comprend qu'il cherche une explication profonde dans les œuvres déjà faites et qu'il ne donne pas de normes pratiques pour des œuvres à faire; pas plus ici qu'ailleurs. Je sais que le père Arbour ne pose sa conclusion qu'au terme de recherches appliquées et qu'il écarte tout ce qui déborderait les cadres de son ouvrage; mais puisqu'il est fait allusion au théâtre, on aimerait être guidé sur ces chemins dérobés. Je maintiens ma remarque, malgré ce qu'elle peut avoir d'impertinent, pour faire sentir au père Arbour quel intérêt nous avons pris à son livre, que nous soyons prêts à le suivre au-delà. Nous souhaitons ardemment que ce ne soit que le premier d'une longue série.

« Beaucoup m'ont fait l'honneur d'écrire sur moi, disait Bergson à propos de Péguy, personne [...] ne l'a fait comme lui. Il avait un don merveilleux pour franchir la matérialité des êtres, la dépasser et pénétrer jusqu'à leur âme. C'est ainsi qu'il a connu ma pensée essentielle, telle que je ne l'ai pas encore exprimée, telle que je voudrais l'exprimer. » Serait-ce exagérer que de reprendre cette formule pour l'appliquer à notre auteur ?

R. Robidoux, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les catholiques et les sciences au Canada

Lorsqu'on m'a demandé de vous entretenir du rôle des catholiques dans le domaine des sciences et des divers génies au Canada, ma première pensée fut de vous présenter un tableau proportionnel des catholiques spécialisés dans les sciences ou le génie et de mettre en relief ceux qui sont devenus éminents parmi eux. Malheureusement, il n'existe pas de statistiques disponibles sur ce sujet. Cependant, des enquêtes instituées aux États-Unis dans ce domaine particulier ont apporté des conclusions qui peuvent vous servir de point de comparaison tant les situations respectives de nos deux pays offrent d'analogies. Une de ces enquêtes démontre que sur les 1.189 scientifiques considérés par leurs collègues comme éminents en leur spécialité, on n'en compte que 3 qui se donnent comme catholiques, soit 1 sur 400. Une autre enquête révèle que 12 pour cent des étudiants américains en sciences ou en génie sont inscrits à des collèges catholiques. Au Canada où, d'après le recensement de 1951, les catholiques constituent 44,3 pour cent de la population, on note que l'an dernier, sur 21.311 étudiants en sciences et en génie, 3.086 seulement, soit une moyenne de 14,5 pour cent, sont inscrits à une université catholique. Évidemment, bon nombre de catholiques étudient dans des universités non catholiques; c'est pourquoi ce dernier chiffre n'indique pas la véritable proportion des catholiques qui s'adonnent à ces études scientifiques. Quoi qu'il en soit, cette proportion ne dépasse sûrement pas 20 pour cent. Si l'on considère maintenant, comme je l'ai fait pour la chimie, le nombre d'hommes éminents dans une branche donnée des sciences, on ne peut s'empêcher de constater avec regret la minime proportion des catholiques. Fait encore plus grave, la plupart de ces hommes de sciences éminents ont acquis leur formation dans des institutions non catholiques.

[1] Causerie donnée devant l'*Ottawa Newman Club*, le 2 décembre 1956.

Manifestement, il doit se trouver quelque raison à l'origine de cette apparente indifférence des catholiques à l'égard des sciences et du génie. Je voudrais étudier ici les causes d'une pareille situation. Au départ, je désire déclarer qu'il ne s'agit nullement d'imputer un blâme à qui que ce soit pour ce triste état de chose, mais plutôt d'analyser les faits tels qu'ils se présentent à nous.

Si l'on admet que les hommes de sciences et les ingénieurs catholiques seront, pour la plupart, des gradués de nos universités catholiques, je crois qu'il convient d'examiner en premier lieu les progrès de ces mêmes universités dans le domaine des sciences pures et appliquées.

Des sept collèges catholiques qui, au Canada, offrent des cours de sciences et de génie ou de pré-génie, on peut affirmer que les développements en cette sphère ne remontent pas à plus de dix ou quinze ans. Dans les deux plus anciennes universités, les facultés de sciences n'existent que depuis vingt-cinq ou trente ans. Devant ce fait, on ne peut naturellement s'attendre à trouver une forte proportion de catholiques dans la carrière des sciences ou du génie. On peut toutefois se demander pourquoi nos universités catholiques canadiennes ont si longtemps négligé ces disciplines scientifiques.

C'est un truisme d'affirmer que l'université a pour mission l'avancement du savoir tout autant que sa diffusion et que, par conséquent, toute université doit organiser et poursuivre des recherches originales. Seules les universités qui ont favorisé des projets de recherches ont accusé des progrès au cours des années.

Il est intéressant, mais très décourageant, de noter qu'aux États-Unis les collèges catholiques qui, en 1950, comptaient 12 pour cent des étudiants en sciences et en génie, ont dépensé pour les recherches seulement un pour cent des sommes attribuées à ces fins dans l'ensemble des collèges américains : huit dollars par étudiant catholique pour fin de recherches contre cent dollars dans les écoles non catholiques !

Sur ce point encore, nous ne possédons pas de statistiques semblables pour le Canada, mais j'ai nettement l'impression qu'antérieurement aux dernières années, la proportion des dépenses de nos

collèges catholiques était encore inférieure à celle des collèges catholiques américains.

Dans les cercles non catholiques, on répète assez communément que les catholiques ne sont pas libres de s'adonner aux recherches. Ceux qui partagent ces sentiments affirment que la hiérarchie ecclésiastique redoute les vérités scientifiques nouvelles sous prétexte qu'elles pourraient mettre en péril la docile adhésion à la doctrine de l'Église. Celle-ci jetterait donc un interdit sur de vastes secteurs des recherches, lesquels par contre restent grand ouverts aux investigations de l'homme de sciences qui n'est pas soumis à de telles prohibitions. Aucun catholique se reportant à trois siècles en arrière ne s'étonnera d'une telle suggestion ni même ne niera qu'à certains moments l'attitude de quelques personnages ecclésiastiques ait pu prêter flanc à semblable interprétation; mais, quoi qu'il en soit, cette interprétation oublie de tenir compte d'un changement complet de situation depuis ces temps déjà lointains. L'évolution rapide et souvent inattendue de la science et, du même coup, de l'état d'esprit des savants, a pratiquement éliminé toute source de conflit entre les découvertes scientifiques et l'enseignement religieux en montrant que ces conflits n'étaient qu'apparents.

Il est vrai qu'au XIX^{e} siècle la philosophie catholique et l'enseignement scientifique ne pouvaient guère marcher d'accord. La chose se comprend aisément si on se souvient que le scientiste d'alors présentait ses théories comme des lois indiscutables. A notre époque contemporaine, la théorie de la relativité et la mécanique quantique ont fait crouler ce naïf postulat qu'une théorie est prouvée dès qu'elle sert à provoquer de nouvelles découvertes. En effet, les nouvelles théories ont rendu possibles des découvertes que les anciennes auraient prévues peut-être, mais d'une manière toute erronée. Il semble aujourd'hui acquis que l'homme de sciences ne tient en main que des données dont il n'est jamais complètement sûr. Il ne s'attache donc à son hypothèse que dans la mesure où elle suscite de nouvelles découvertes et lui ouvre de nouveaux champs d'étude; il ne prétend plus qu'elle est prouvée et certaine. C'est J. J. Thompson qui, dès 1907, écrivait que les théories d'un savant constituent une base pratique de travail plutôt qu'un credo scientifique.

Cette attitude assez nouvelle des savants est parfaitement conciliable avec la philosophie thomiste. Il semble toutefois que l'antagonisme qui prévalut jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle entre sciences et philosophie catholique ait laissé son empreinte sur la mentalité de la plupart des catholiques. Dans le livre du père Joseph Buckley, écrit en 1940 et intitulé *The Philosophy of Life of Catholics and the Catholic Philosophy of Life*, on rencontre ces lignes qui illustrent bien cet état d'esprit :

> Catholics have indeed been taught that the goal to which their life on earth should lead them is Heaven and God. But through a gradual and rather indefinite process of reasoning and impression, they have come to feel and think that this goal is to be attained not so much by the positive substance of their lives, of their actions, thoughts and purposes, as in a negative and accidental fashion, by avoiding certain excesses and performing certain actions on the side as it were, and in passing. Thus, they will tell you that provided they avoid mortal sins in their every day actions and fulfill certain required formalities, such as attending mass on Sunday, receiving Holy Communion once a year, abstaining from flesh meat on Friday, they will get to Heaven.

Cette philosophie de la vie qui règne chez nombre de catholiques se réduit en somme à du pur formalisme. Dans une telle perspective, le salut réside simplement dans l'application de formules précises à quelques rares circonstances déterminées de la vie. Là où la formule ne s'applique pas, les choses n'ont guère d'importance; il n'est pas nécessaire d'y rien ajouter. Ce formalisme n'interdit pas l'activité créatrice : il supprime tout simplement ce qui en constitue l'âme et le cœur.

La philosophie de la vie des catholiques canadiens ne découle pas de la doctrine catholique comme nous le verrons plus loin, mais elle ressemble plutôt à ce que nous pourrions appeler une maladie endémique. Il semble que le catholique canadien ne confère qu'une bien faible valeur à l'effort créateur scientifique. Cette maladie ne vient certainement pas du manque de déclarations de la part du chef de l'Église mais, apparemment, ses paroles n'ont pas encore pénétré l'ensemble du monde laïc.

Si un plus grand nombre de catholiques croyaient fermement que la connaissance des lois de la nature est un des meilleurs moyens de découvrir l'ordre merveilleux que Dieu a établi dans l'univers et, conséquemment, de glorifier son œuvre créatrice; puis, par cette étude, d'en arriver à une conception moins anthropomorphiste du Créateur,

peut-être un plus grand nombre d'entre eux seraient-ils attirés vers les recherches scientifiques.

J'ai déjà affirmé que l'étrange philosophie de la vie des catholiques n'était pas un produit de la doctrine catholique. Je voudrais aussi insister sur le fait qu'à maintes reprises au cours des dernières décades les papes ont exhorté les catholiques à s'adonner davantage aux recherches scientifiques. La réorganisation, en 1936, de l'Académie pontificale des Sciences par Sa Sainteté Pie XI est une marque tangible de la pensée de l'Église en cette matière.

En avril 1955, le pape Pie XII, s'adressant à cette même académie, s'exprimait en ces termes : « La mission qui vous a été confiée compte ainsi parmi les plus nobles, car vous devez être, en un certain sens, les découvreurs des intentions de Dieu. Il vous appartient d'interpréter le livre de la nature, d'en exposer le contenu et d'en tirer les conséquences pour le bien commun [2]. »

L'an dernier encore, Pie XII disait aux membres du quatrième Congrès thomiste international : « Mais il y a une question fondamentale, très actuelle, qui réclame une particulière attention de votre part. Nous voulons parler des rapports entre l'expérience scientifique et la philosophie : c'est un point sur lequel des études et des découvertes récentes ont soulevé de nombreux problèmes. Remarquons tout de suite qu'en général l'étude honnête et profonde des problèmes scientifiques non seulement ne conduit pas, de soi, à des oppositions avec les principes certains de la *philosophia perennis,* mais reçoit d'eux, au contraire, une lumière à laquelle les philosophes eux-mêmes ne s'attendaient peut-être pas et qu'ils ne pouvaient en tout cas espérer aussi continuelle et aussi intense [3]. »

Puis, Sa Sainteté continue : « Les philosophes se doivent de perfectionner toujours plus leurs connaissances des progrès scientifiques. Ce n'est que par une connaissance claire des résultats expérimentaux, des propositions mathématiques, des constructions théoriques, que l'on peut les utiliser pour une contribution valable à la philosophie de saint Thomas. Chaque science a ses lois propres et est indépendante des autres, mais cela ne signifie pas qu'elle doit ignorer les autres. Ce

2 Discours de Sa Sainteté Pie XII à l'Académie pontificale des sciences.
3 Discours de Sa Sainteté Pie XII au Congrès thomiste international.

n'est que par une synthèse et par une collaboration de toutes les branches du savoir humain, que peut se réaliser cette sagesse humaine, reflet des lumières supérieures de la Sagesse divine. »

La pénurie de catholiques dans le domaine des sciences et du génie au Canada paraît donc attribuable à un manque de compréhension des problèmes en jeu de la part des laïques.

Il est également manifeste que c'est non seulement une des fonctions de l'université catholique, mais son impérieux devoir de favoriser les recherches scientifiques. Ce dont notre monde a besoin, c'est de deux races d'hommes que le président du Conseil national des Recherches, M. E. W. R. Stacie, caractérisait ainsi : des philosophes plus versés dans les sciences et des savants qui soient de meilleurs philosophes.

Après avoir considéré l'aspect plutôt sombre de cette question, il est temps de vous présenter un aperçu plus optimiste de ce qui s'accomplit présentement. Au cours des cinq dernières années, on constate dans nos universités catholiques une forte poussée vers les sciences et le génie.

Il y a à peine deux semaines, avant que les universités révèlent leurs plans d'expansion, il était impossible de porter un jugement comparatif sur la croissance de nos universités catholiques. Il vous sera sans doute agréable d'apprendre qu'on prévoit, pour 1965, 44.700 inscriptions dans les écoles de sciences et de génie du Canada. Les universités catholiques ont des projets d'expansion qui leur permettront d'accueillir 10.900 de ces étudiants, ce qui portera le pourcentage pour les écoles catholiques à 24,4 pour cent. Cela signifie que les écoles non catholiques s'accroîtront dans une proportion de 83 pour cent et les écoles catholiques dans une proportion de 350 pour cent. Nous pouvons donc croire raisonnablement que dans les vingt-cinq prochaines années les catholiques joueront un rôle beaucoup plus important dans le domaine des sciences et du génie au Canada.

Pierre-R. GENDRON,
doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées.

La théorie économique devant les problèmes de la vie quotidienne

---

Le problème du choix des critères dans une étude générale d'économie appliquée

---

Dans le quatrième chapitre de son *Introduction critique à la Science économique*, l'économiste belge Dykmans reprend, au terme d'une étude sur les « logomachies », ces mots célèbres de Molière : « C'est que nous vivons céans de bonne soupe et non de beau langage. » Voilà tracé en quelques mots, d'une plume qui a défié le temps, un tableau dont les couleurs ne se sont pas ternies depuis le XVII[e] siècle. Bonne soupe ou beau langage ?...

La logomachie désigne le « combat de mots », cette chose si répandue de nos jours qu'on éprouve quelque mal à s'en tenir éloigné. Car, s'il s'agit d'un véritable combat, la neutralité ici n'est pas de mise : il faut être *pour* ou *contre* les querelles de langage. Chacun se défend d'en être partisan. Et ce truisme peut me sembler un étrange paradoxe. Comment ? voici deux hommes prêts à se prendre à la gorge pour une question de langage, et l'indignation les étouffe si l'on raille la vanité de leurs propos !... Cet aveu de la stérilité d'un certain langage devrait en amener la disparition irrémédiable. Pourtant, il n'en est rien... Et tant qu'il y aura des hommes sur cette terre, et tant qu'il y aura même un seul homme, ils perdront, eux ou lui, de précieuses heures de recherche en vains palabres, en stériles réflexions...

* * *

Mais tout n'est pas logomachie. L'excès inverse consiste à considérer la spéculation comme vaine. Élevons-nous avec force contre une telle conception. Rien n'est plus utile, au contraire, que la spéculation. En fin de compte — que ce soit à plus ou moins long terme, — elle n'est jamais si éloignée qu'on le dit de l'action. Il peut sembler paradoxal de se livrer à un plaidoyer en faveur de la spéculation. Dans un essai de classification des valeurs intellectuelles, les philosophes ont droit à la première place. Il n'est pourtant pas donné à un grand nombre d'atteindre à la connaissance des idées pures. En fait, de par notre nature d'hommes, nous nous trouvons beaucoup moins près d'une vérité intrinsèque que d'une vérité contingente. Laissons donc aux philosophes le soin d'explorer leur domaine et partons, à notre tour, à la découverte de notre propre univers. Nous dirons plus loin qu'il est bien difficile d'en trouver les limites.

Voici ce qu'écrit Goblot dans son *Traité de Logique* : « C'est la vie sociale qui oriente l'intelligence vers la recherche de l'universalité... L'idée de vérité ne se conçoit et ne s'explique que par la vie sociale; sans elle, la pensée ne dépasserait jamais les fins de l'individu. »

Notre route se trouve en quelque sorte tracée. Notre système s'efforcera de tendre à l'établissement de règles pragmatiques que puissent utiliser la plupart des économistes. Notre pensée économique, ayant peu à peu trouvé sa propre forme, éclairera l'homme et, d'un « homo œconomicus », cherchera à faire un « homme social ». Il n'y a rien là encore de fondamentalement économique. Car tel est bien, en fait, le motif de toute recherche. Le plus « spéculatif » des individus ne peut — qu'il s'en défende ou non — espérer vivre et penser et demeurer toujours dans les sphères éthérées. Tôt ou tard, il lui faudra en redescendre et s'intégrer à l'humanité. Voilà, bien imparfaitement posé, le problème.

* * *

Rien de révolutionnaire dans ces quelques remarques : en fait, aucun économiste ne peut demeurer isolé. Il lui faut, hormis quelques instants où il s'abstrait pour la joie de la spéculation pure, s'intégrer à une philosophie d'action. Il demeure pourtant impossible d'énoncer des règles d'action s'appuyant sur du sable. Or, en économie comme

partout ailleurs, le sol est souvent peu ferme. Il importe donc de découvrir les endroits les plus solides, ceux où le pied peut se poser sans risquer d'enfoncer. C'est de là qu'on partira à la découverte. Valeur, besoin, concurrence ou monopole, plein emploi, prix, monnaie, commerce international : que d'investigations préalables à effectuer dans le domaine de l'économie théorique !...

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas faire ici double emploi ? n'allons-nous pas retrouver simplement les matières de l'économie générale ? Sans doute. Aussi n'insisterons-nous que sur certaines notions dont la discussion semble d'une telle importance qu'elles souffrent sans peine un rappel. Chacune des notions générales se retrouve, sous une forme ou une autre, dans la vie quotidienne. Il serait possible de recourir à une foule d'exemples très simples, où chacun d'entre nous se reconnaîtrait, et de les dépouiller de leurs particularités pour redécouvrir le général. En fait, pour être totalement différente, notre méthode n'en aboutira pas moins à des résultats aussi utiles.

Chaque notion économique se trouve « réalisée » dans la vie quotidienne. Mais la vie quotidienne place l'individu dans une succession de situations dont, *juridiquement*, la nature diffère. Les impératifs auxquels nous nous sentons soumis trahissent deux aspects de l'homme. Tout d'abord, l'homme vit d'égoïste façon. Entendons par là que l'égoïsme revêt ici sa signification *non pas morale*, mais véritablement *étymologique*. L'homme égoïste est, en quelque sorte, l'homme économique face à face avec ses propres problèmes. Juridiquement il évolue dans des situations *de droit privé*. Mais, en fait, l'éloignement d'avec la société apparaît inconcevable. L'homme économique, nulle part dans le monde, n'est un Robinson Crusoé — ou alors, agissant dans des cas exceptionnels, il cesse d'obéir aux normes au profit de l'exception. — Pas d'homme économique qui ne soit homme social. Là encore, essayons de dépouiller le mot de sa parure éthique et donnons-lui, tout simplement, la signification « homme vivant *en* société », au lieu de « homme vivant *pour* la société ».

Il faut pourtant avouer que ces subtilités de langage n'ont pas la netteté désirée; ce qui semble confirmer, une nouvelle fois, les affirmations précédentes : pas d'économie qui ne soit, un peu, une sorte d'« éthique économique ». Qu'on nous pardonne cette adjonction de

mots si dissemblables. Nous voulons simplement essayer de traduire, par une expression un peu paradoxale, le fait, pour l'*homo œconomicus*, d'être, quoiqu'il s'en défende, un homme social, ne pouvant échapper aux impératifs de la vie sociale et, par conséquent, d'une certaine morale sociale.

* * *

Ainsi, ayant repris une par une les notions économiques qui nous semblent le plus étroitement liées aux problèmes dont l'homme et la société ont chaque jour à résoudre les énigmes, il nous faudra examiner ensuite un certain nombre de *situations de droit privé* et de *situations de droit public*. Voilà donc déterminé le cadre général de l'étude. Les difficultés ne font pourtant que commencer. Il apparaît impossible de tenter une investigation dans tous les domaines du droit privé ou du droit public. Et l'on éprouve quelque angoisse à l'idée qu'il faudra, de façon bien arbitraire, éliminer tel problème, lui en préférer tel autre. Quel que soit le choix effectué, il sera imparfait, ou même il laissera à l'écart des questions très importantes...

Deux méthodes peuvent donc ici s'affronter dans le choix à effectuer. Prendre pour base de départ la notion des utilités *subjectives* et partir de là : délimitation valable, mais atteinte de relativité. Avec la méthode dite objective, le risque est grand de tomber dans une erreur semblable à celle dont Marx nous donne l'exemple dans *Nature de la Philosophie* : « Le moulin à bras donne la société avec suzerain; le moulin à vapeur, la société avec capitalisme industriel. » Marx paraît avoir apporté une démonstration. Mais, s'il part de ces affirmations « objectives », il lui devient impossible de conserver à son raisonnement la moindre souplesse. Nous ne citons ici Marx que pour des raisons méthodiques, sans pousser plus avant, sans surtout nous égarer dans un jugement de valeur. Nous disons simplement que de tels critères, pour paraître moins entachés de subjectivité, affirment avec brutalité. Qu'on ne s'étonne pas ensuite des erreurs qui, peut-être, vont en résulter.

La distinction « *objectivité-subjectivité* » se trouve empreinte de relativité. Le malheur provient de ce que tous les critères le sont également...

De quoi s'agit-il, en fin de compte ? d'établir des règles susceptibles de faire face à l'infinie diversité des situations économiques ? Nous sentons bien que l'immensité même du champ de ces possibles investigations conduit, sans doute aucun, à un *choix*. Ne pouvant, sans grand risque d'erreur, établir cette « hiérarchie des besoins », nous préférons opérer une sélection basée sur un tout autre principe. Cherchant à établir une *méthode de travail* en matière économique, et considérant que, demain, nous serons appelés par la vie à résoudre des cas pratiques infiniment variés, nous nous souviendrons que, dans le fond, il importe surtout d'*orienter* nos réactions devant les problèmes économiques, d'acquérir si possible des réflexes capables de faire face à des situations économiques précises. Quant à la diversité des situations, de fait, elle pousse à une sorte d'éclectisme économique : choisir des *situations types*, soit dans le domaine privé, soit dans le domaine public. Il est bien entendu que la classification ne se prétend pas à l'abri de la critique. Chacun pourra ensuite, s'il en éprouve le besoin, appliquer la méthode et tenter, dans le cas considéré, un raisonnement par *analogie*. Car, en dépit des diversités, il importe de ne jamais perdre de vue le fait qu'en économie, comme en toute science, l'analogie est une des règles d'or. C'est en son nom que les économistes proclament, en fin de compte, l'existence de lois économiques.

* * *

Nous nous efforcerons néanmoins, dans notre choix, de conserver à l'ensemble de l'étude une allure aussi proche que possible de la logique. Peut-être le choix proposé va-t-il surprendre; nous proposons en effet que l'analyse parte de la notion d'*emploi*. Il est d'usage aujourd'hui d'attribuer à l'étude du travail une place qui eût semblé disproportionnée voici deux siècles. Le hasard n'est pas seul en cause. Sans doute le « travail » s'est-il acquis, par une longue lutte, une place marquante dans le rapport des forces; mais enfin, convenons-en, cette place ne se pouvait conquérir qu'à la condition, pour le système économique, de subir de gigantesques transformations. Il faudra s'arrêter ensuite à la notion de capital et confronter travail et capital dans leur importance respective. Dans le domaine de la pratique, dont relève

l'économie appliquée, la position conquise par les travailleurs pose une foule de problèmes dont il convient de rechercher la solution.

Pour les travailleurs eux-mêmes, néanmoins, voici à quoi se résout la discussion (car il y a, il doit y avoir discussion !) : « Avons-nous de quoi vivre ? si oui, aurons-nous toujours de quoi vivre ? pouvons-nous espérer *mieux* vivre dans l'avenir ? si non, pourquoi n'arrivons-nous pas à vivre ? » Notons bien la nuance : elle est si sensible qu'à cause d'elle la société tremble sur ses bases. Il ne s'agit pas d'un vague désir de mieux être; il s'agit d'un *impératif* du mieux-être possédant une telle rigueur que rien, probablement, de ce qui a déchiré le monde ces cent dernières années ne se fût produit s'il s'était trouvé assez de générosité — ou, à défaut, suffisamment de *bon sens* — pour pressentir et *appliquer* le ou les remèdes. Voilà le problème numéro un de l'économie appliquée. On dira et on écrira tout ce que l'on voudra contre cette affirmation : par exemple, que l'amour du prochain n'a que de lointains rapports avec l'intérêt du capitaliste. Lassalle, dans sa loi d'airain, affirme les mêmes stupidités. Ainsi donc, communistes et capitalistes ont au moins un point de commun : pour eux, il n'y a pas de commune mesure entre les intérêts des uns et des autres. Si tel était vraiment le cas, il n'y aurait plus, soyons-en convaincus, qu'une solution : la guerre à mort et l'extermination des uns ou des autres. Lutte des classes ! Horrible mot, ignoble programme qui faisait l'indignation d'un Frédéric Bastiat, aux yeux de qui, au contraire, les intérêts apparaissaient merveilleusement « harmoniques ». Il ne s'agit pas de porter ici un jugement de valeur sur l'opinion de Bastiat. Nous devons pourtant nous sentir plus proche de son idéalisme parfois un peu puéril, que de cette absurde finalité de destruction à laquelle se croit parfois abandonné le monde du travail.

« Aurons-nous du travail ? » demandions-nous il y a un instant. Le problème, avant d'être celui de la *rémunération* du travail, demeure celui de l'*emploi.* Il serait vain de laisser à des économistes socialistes l'exclusivité de la discussion. Keynes a eu des prédécesseurs. Un Léon Harmel, en France, patron *social* à une époque « asociale », fortement appuyé par la dialectique puissante d'un Albert de Mun ou la pensée généreuse d'un La Tour du Pin, n'ignorait pas le problème et cherchait

à le résoudre. Il est juste cependant de reconnaître qu'il concevait plus le problème *social* que le problème *économique* de l'emploi.

Au-delà de la notion d'emploi et des solutions plus ou moins hardies apportées, il importe de mettre à jour, pour les extirper, les racines mêmes du mal. L'emploi, traduit en termes économiques, c'est aujourd'hui le problème du *plein emploi.* La distance est grande, en effet, de l'amélioration du sort de l'employé à l'énigme économique que pose la *création* même de l'emploi. Tant qu'il existera un chômeur, tant que coexisteront l'abondance des ressources, l'abondance des besoins et l'impossibilité pour des hommes d'en bénéficier, on n'aura rien dit et rien fait. Il ne suffit pas, en effet, de chercher l'amélioration du sort du travailleur. Il importe surtout de déterminer les sources d'emploi; et cela ne se peut concevoir comme une donnée intrinsèque, existant en elle-même, vivant de sa vie propre. Nous retrouverons, dans l'étude des situations de droit public ou de droit privé, la même question, et ce qui en rendra ardue la solution, c'est justement la connexion de la notion d'emploi et de la notion d'équilibre. L'homme ne vit pas seul. Lui donner du travail ne suffit pas si ce doit être aux dépens des intérêts de tous, dont l'équilibre national — lui-même partie d'un équilibre international jamais atteint, mais *à rechercher* — demeure la traduction économique.

* * *

La notion d'équilibre est une notion angoissante. Angoissante parce qu'on n'a rien résolu si on ne l'a pas tranchée; angoissante parce qu'en vain s'épuisent à la résoudre, depuis des siècles, les intelligences et les bonnes volontés; angoissante enfin parce que le développement même des échanges économiques est une sorte de cercle vicieux. Voici, par exemple, une économie de type primitif. Ne pas lui apporter d'appui, c'est nuire au progrès économique, seule traduction valable du progrès. La lui apporter, c'est à la fois résoudre des problèmes et en créer de nouveaux. Dès l'instant où se développe une économie, les difficultés avec lesquelles elle se trouve aux prises croissent. A son stade primaire, elle souffre de toutes les faiblesses infantiles : mais les remèdes sont faciles à appliquer. Les affections, peu graves en général, se répètent, si bien que la thérapeutique efficace demeure simple à

déterminer. Les crises de croissance sont, elles aussi, relativement simples à résoudre. L'adolescence, bien sûr, a ses mystères, mais combien faciles à percer. C'est au stade de la maturité que tout se gâte... Ainsi, devenue capitaliste, l'économie, malgré l'attentive surveillance des spécialistes, ne laisse pas d'être bien souvent déconcertante. Nous comprenons alors l'inquiétude dont se sentent saisis les gouvernants en certaines circonstances. Que d'efforts paraissent voués à l'échec ! que de problèmes à résoudre sans qu'il soit possible, autrement qu'après le traitement, de savoir si le diagnostic possède une quelconque valeur...

* * *

Et encore, lorsque nous croirons avoir découvert les principes de l'*équilibre économique*, voici qu'il nous faudra tenir compte des problèmes les plus propres à lui nuire : ceux de la *monnaie*. Là encore, et contrairement au bel optimisme d'Adam Smith, l'ordre ne se fait pas de lui-même. Le naturalisme auquel on a voulu, pendant si longtemps, accorder le plus grand poids, parce que Smith, « père de l'économie », comme on disait, le prônait, nous semble aujourd'hui une bien maigre explication en matière économique. Tenons-nous en à un exemple : celui du rôle de la monnaie dans les finances publiques. L'État moderne, de plus en plus appelé à recourir à l'épargne privée pour se trouver en mesure de faire face à ses besoins, puise à la source la plus abondante en apparence : celle des revenus des contribuables. Il y fait appel, et appel encore, et bien souvent de façon si gourmande qu'enfin la source risque de tarir. Dirons-nous qu'une telle attitude relève uniquement de la science des finances, et que nous, économistes, nous en lavons les mains ? Dirons-nous également que l'appétit avec lequel l'État dévore les ressources du secteur privé n'exerce aucun effet sur l'équilibre économique ? L'économie ne se pratique pas dans une tour d'ivoire. L'économiste ne marche pas seul sur la route qui conduit à l'équilibre.

Un lecteur chagrin nous écrivait un jour pour nous reprocher de confondre finances et économie. Dans notre réponse, nous lui posions la question suivante : « S'il vous est possible de nous décrire une nation moderne où les deux séries de problèmes ne soient pas si étroitement liées qu'elles en arrivent parfois à se confondre, décrivez-les immédia-

tement. » La réponse n'est jamais venue. Pourquoi faire dire ce qu'on ne dit pas ? Il est évident qu'il s'agit de deux sciences distinctes, ayant chacune leur propre « technique » en quelque sorte. Mais on ne peut dresser entre elles de barrières, au moins dans certains cas. Voilà pourquoi, en particulier, on ne saurait omettre une analyse des rapports entre la vie économique et les ressources fiscales. Cette confrontation peut entraîner le chercheur jusqu'à la « philosophie des choses fiscales ».

* * *

Le problème du choix des critères entraîne à d'autres analyses encore. La plupart des économistes, aujourd'hui, se disent partisans d'un examen dynamique de l'économie. Ceci implique, par conséquent, l'étude de groupes économiques en mouvement, vivant et réagissant les uns sur les autres. Les réactions en question aboutissent parfois à des résultats peu satisfaisants. La notion de *crise* n'est étudiée de façon scientifique que depuis une époque assez récente. On pourrait bien dire que notre siècle, au point de vue de l'investigation économique, est celui des crises, non pas parce que celles-ci viennent à peine de se révéler, mais parce que les écrivains modernes leur livrent une guerre qu'ils voudraient à mort. Mais, depuis l'origine du monde, sans aucun doute, l'homme doit faire front devant l'assaut des crises économiques.

Il doit donc sembler impossible de procéder à une analyse de situations juridiques de droit public ou de droit privé sans avoir repris, en introduction, l'analyse du mal le plus pernicieux qui les menace : celui de la *crise*. Par elle, tout peut se trouver remis en cause. Il est peu de *situations acquises*, si l'on n'est pas préparé aux chocs cycliques.

Cela ne serait rien encore si, le mal étant localisé, les symptômes décelés avec une relative précision, le choix des remèdes ne souffrait pas de discussion. Une comparaison nous paraît traduire assez bien la précarité de la condition de l'« homo œconomicus ». La médecine moderne n'hésite guère devant le cancer. Trop tard, hélas ! mais sans erreur, elle parvient à le déceler, à en prévoir l'évolution. L'hésitation, si tragique dans une telle conjoncture, rend tellement incertaines les chances de guérison qu'on voit aux prises les plus grands noms de la médecine devant un mal dont, peut-être, si peu de choses nous séparent.

La crise économique relève de la médecine économique. Le cas se complique, néanmoins, du fait de sa cyclicité. Mais voici que les économistes, tels les médecins de notre exemple, hésitent sur le choix des remèdes. Avec une passion, toutefois, que ne connaissent pas les médecins, ils se prendraient à la gorge si on les laissait faire. Car ils sont libéraux ou, au contraire, tout à l'opposé de la tendance. Mais bon nombre d'entre eux, moins affirmatifs, croient trouver la vérité à mi-chemin. Pour les uns, c'est une trop grande liberté économique qu'il faut rendre responsable du désordre dont souffre le monde; pour les autres, le contrôle incessant qui s'exerce sur l'économie, loin d'apporter un remède aux déséquilibres, les entretient, parfois même les provoque. Ce n'est pas tout. Bientôt, la crise prend une telle force, le mal se révèle si violent, que d'autres pays, craignant ses atteintes, ferment leurs frontières, se repliant sur eux-mêmes. Ainsi espèrent-ils sauver leur économie des désordres du voisin. Voici donc nécessaire, préalablement à l'analyse de cas économiques précis, l'étude rapide de la querelle des protectionnistes et des libre-échangistes.

Ne serait-il pas beaucoup plus sage, pour les uns et les autres, d'unir leurs efforts, leur expérience, leur puissance de réflexion et d'en tirer un plan d'action aussi proche que possible des impératifs de la vie quotidienne ? Il semble, en effet, qu'ayant disséqué l'économie, nous étant contraints à en étudier la mécanique, nous puissions désormais tenter une synthèse, un tableau aussi ressemblant que possible. Ce tableau — « tableau-type », en quelque sorte — doit être une vue générale des phénomènes économiques à laquelle on donnera le nom de *conjoncture.*

* * *

Nous arrivons donc au terme de la première étape, celle du choix des critères fondamentaux, dans une étude consacrée aux problèmes d'économie appliquée. La seconde étape sera bien plus délicate : celle de la détermination des solutions. Il s'agit d'un problème qui dépasse les limites de notre étude. Tant qu'il s'agit d'effectuer un tri dans des notions économiques théoriques, la difficulté s'avère encore minime. Tous les théoriciens, s'ils s'opposent quant à la solution réclamée dans tel ou tel cas, tombent d'accord sur le choix des problèmes à étudier. Il y a, cependant, d'un auteur à l'autre, de sensibles nuances de détail.

Consultons, par exemple, l'œuvre de l'économiste italien Del Vecchio. Ses *Letioni* comprennent deux volumes, ce qui, dès le départ, nous laisse deviner à quel point, pour lui, est vaste le domaine de l'économie appliquée. Les sujets abordés paraissent parfois ne posséder entre eux qu'un minimum de rapport logique. Voici, en quatrième partie, l'étude du « dumping » ; un peu plus loin, ce sont des discussions relatives à la politique coloniale, puis des remarques consacrées aux lois de la navigation, à la politique en matière ferroviaire; un chapitre est même réservé à l'économie de guerre, ce qui — l'ouvrage est de 1937 — trahit chez l'économiste italien un vif souci de s'appuyer sur des problèmes d'actualité... ou d'avenir ! En fait, les deux volumes effleurent au moins la plupart des grands problèmes pratiques. Ambition probablement démesurée, qu'il eût mieux valu savoir limiter à quelques analyses fondamentales. Faut-il préférer la façon d'envisager le problème d'Henri Hazlitt ? Le titre même de l'ouvrage peut séduire : *L'Économie politique en une leçon.* Nous sommes loin, ici, de la traditionnelle division en production, circulation, répartition et consommation, dont il semble souvent difficile de s'éloigner. Quelle est-elle donc, cette leçon dont on nous parle ici ? « L'art de la politique économique consiste à ne pas considérer seulement l'aspect immédiat d'un problème ou d'un acte, mais à envisager ses effets plus lointains. » Et plus loin : « Il consiste essentiellement à considérer les conséquences que cette politique peut avoir, non seulement sur un groupe d'hommes ou d'intérêts donnés, mais sur tous les groupes existants. »

* * *

L'économie politique appliquée est une science jeune. Elle est aussi une science de jeunes. Pour l'aborder — nous l'avons dit et le répétons — il faut posséder un profond amour de l'homme et ne pas perdre de vue le fait qu'aucune solution n'est jamais définitive.

Il faut aussi conserver présent à l'esprit cet axiome : les situations pratiques dont la vie quotidienne fait notre lot commun sont si infiniment complexes que tout choix soi-disant rationnel relève, en réalité, soit des tendances personnelles du chercheur, soit de ses préoccupations intimes, soit de l'*opportunité.*

Et ce dernier élément ne serait-il pas, en fin de compte, le critère le plus logique ? « Qui borne ses désirs est toujours assez riche », écrit Voltaire. Mais ce raisonnement de gentilhomme campagnard, blasé ou prétendant l'être, apparaît comme la négation même du dynamisme dont nous nous réclamions tout à l'heure. L'homme économique ignore, par définition, la limitation de ses désirs. Celle-ci relève de la morale, nullement de l'économie. Prenant le contrepied de ce qu'affirme Voltaire, reconnaissons que les désirs humains, source de leurs besoins, vastes et innombrables comme les jours de l'humanité, possèdent tous leur importance sur le plan économique.

A nous d'en établir une hiérarchie aussi conforme que possible aux impératifs de la conjoncture présente; à nous d'être des économistes vivant dans notre siècle.

Jean MELHING,
professeur à la Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.

La pensée d'Edmée de La Rochefoucauld

La communication des esprits prend des nuances et des tons qui dépendent surtout de celui qu'on veut saisir. Certains écrivains se livrent à vous d'emblée, sans fard et sans voiles, pliant leur manière et leur pensée à une prise immédiate qu'ils recherchent et qu'ils appellent avec instance. D'autres se laissent deviner et se dévoilent à vous lentement, comme s'ils hésitaient à vous laisser pénétrer leur intimité spirituelle, pour finir par occuper une place permanente dans votre cœur et dans votre admiration. C'est à cette grande classe qu'appartient la duchesse de La Rochefoucauld, dont la silhouette élégante et le noble profil dominent aisément dans les salons littéraires de Paris et du vaste monde.

Quand on arrive à la connaître, Edmée de La Rochefoucauld s'affirme comme un esprit supérieur, utilisant pleinement ses dons d'observation et de compréhension pour les mettre au service d'une pensée nuancée qui transforme avec originalité les expériences les plus courantes et qui les exprime avec un calme bouleversant dans un langage imagé, impressionnant, juste et pittoresque. Elle se révèle ainsi dans ses conversations comme dans ses nombreux livres. Même sa réserve charmante qui intrigue, laisse voir les contours d'une âme travaillée par la méditation, par le souci de l'art, par le goût de l'observation directe, enfin par une volonté ardente à favoriser le bien social.

Or le grand public la connaît surtout par son activité sociale, en particulier par son mouvement pour la paix, par l'affirmation de ce qu'elle appelle « le droit de vivre » pour chacun, par sa défense intelligente des droits de la femme, enfin par les charges importantes qu'elle exerce dans plusieurs organisations philanthropiques et littéraires. Mais elle aime surtout s'affirmer par son œuvre poétique et critique, qui devient de plus en plus importante par le nombre et

avant tout par le fond de ses publications. En mettant ensemble les ouvrages publiés sous son propre nom, et ceux qui ont paru sous celui de Gilbert Mauge, son pseudonyme, Edmée de La Rochefoucauld nous offre une œuvre intense et variée qui mérite une étude plus complète que les quelques réflexions que nous lui consacrons dans cette esquisse.

* * *

Dans les cadres sereins d'une jeunesse aisée passée à Paris, où elle est née, puis au château de Voisins près de Rambouillet, elle devint une lectrice avide et assidue de la bibliothèque familiale. C'est ce commerce intime et prolongé avec les grands esprits du passé qui étaya les fondements de son imagination curieuse et de son intelligence disciplinée. C'est de ces premières lectures que M^me^ de La Rochefoucauld aime parler, plutôt que des détails pittoresques de sa jeunesse. Ainsi passe-t-elle rapidement sur ses souvenirs de sa maison natale à la place Montchanin dans le quartier du parc Monceau, qu'elle avait quittée à l'âge de deux ans et dont elle n'a connu que la photographie d'un salon à tapis rouge, décoré d'un palmier, où souriait sa mère étendue sur un divan et vêtue d'un costume tunisien. En effet, son père avait exercé les fonctions de vice-résident à Tunis; et elle se rappelle encore un petit faucon chaperonné, souvenir de son équipage de chasse. Mais elle a surtout vécu dans l'hôtel familial du faubourg Saint-Honoré, qui est occupé aujourd'hui par l'ambassade du Canada, et dans le château de Voisins près de Rambouillet, que son père avait fait construire et orner de jardins dans la tradition française.

La bibliothèque du comte de Fels, son père, contenait de beaux ouvrages d'architecture, dont certains reproduisaient des colonnes et des monuments d'après Vitruve et Vignole. La jeune Edmée s'initiait ainsi à l'art, admirant les façades pures, les broderies de buis et de fleurs qui caractérisent les parterres de Le Nôtre. Ces lectures l'avaient préparée à restaurer les terrasses de Montmirail, lorsqu'elle fut amenée à reprendre avec son mari cette vieille habitation de famille, où l'arrière petite-nièce de Louvois s'était unie au vicomte de La Rochefoucauld, que le roi Charles X devait faire son ministre des Beaux-Arts. Elles l'ont aidée aussi à comprendre les besoins de la restauration du

château de Versailles et à devenir un membre actif du Comité national de Versailles qui s'occupe de cette grande œuvre.

Mais c'est surtout dans la bibliothèque du château de Voisins que la jeune fille mûrit son esprit par des lectures de haute sagesse. Elle nous confiait ainsi qu'à l'âge de dix-sept ans elle choisissait de préférence les minces volumes écrits par les moralistes, en particulier les *Pensées* de Pascal et les *Maximes* de La Rochefoucauld. En méditant dans un in-quarto relié en maroquin rouge les réflexions et sentences du prince de Marcillac, la jeune Edmée ne se doutait guère que leur auteur deviendrait un jour l'ancêtre de ses enfants ! Encore moins pouvait-elle s'imaginer alors qu'elle composerait elle-même quelque système austère sous le titre *Les Moralistes de l'Intelligence*, et qu'elle tenterait de peindre le comportement des humains *Vus d'un autre Monde*, deux ouvrages sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure. Mais ces lectures de poids n'ont fait que préciser les directions latentes de sa sensibilité agissante et de sa fantaisie raisonneuse.

Élargissant ses intérêts, Edmée de La Rochefoucauld pratiquait beaucoup la prose concise de Napoléon I^er^, dont les conceptions orientées vers l'organisation rationnelle des institutions politiques, excitaient en elle une sorte d'idéalisme social. L'épanouissement de ce germe devait se traduire plus tard par sa campagne en faveur des droits féminins, bien que l'auteur du *Code civil* en ait été peu soucieux, et par la composition de *La Vie commode aux Peuples*, quoique Bonaparte n'ait pensé qu'après la guerre aux exigences de la prospérité nationale.

L'initiation à la grande littérature lui vint plus tard, quand elle eut l'occasion d'approfondir l'esprit et la technique de Victor Hugo, de Beaudelaire, de Verlaine, ainsi que la poésie d'Anne de Noailles — qu'elle lisait pourtant dans sa jeunesse, — sur laquelle M^me^ de La Rochefoucauld vient de faire paraître un ouvrage important. La flamme créatrice du poète, qui brille aujourd'hui en elle d'un si pur éclat, fut allumée en son cœur par la découverte de l'art admirable de Mallarmé, grâce à Edmond Jaloux et surtout à Paul Valéry, à qui l'avait liée une amitié longue et féconde.

Mais si l'on demande au critique et au poète ce qui lui a valu ce grain de pondération, de cohérence, d'exactitude heureuse qui relève

et marque le goût de ses créations, elle répondrait peut-être qu'elle l'avait cherché ou pressenti chez les hommes de science qui l'ont toujours fascinée, depuis Léonard de Vinci, en passant par Henri Poincaré, jusqu'à Louis de Broglie et Albert Einstein. En effet, elle nous avouait qu'en se promenant dans sa jeunesse sous les ombrages du parc de Voisins, elle rêvait d'apprendre les mathématiques, sans oser alors s'en ouvrir à ses parents. Elle ne satisfit ce désir qu'après avoir eu son premier enfant.

* * *

Chaque poète a sa poésie. Cette profonde remarque d'Edmée de La Rochefoucauld explique en quelque sorte la technique et l'inspiration qui lui sont propres. Elle affirme elle-même que sa poésie à elle est une *poésie de circonstance* qui cherche à capter et à fixer un état aigu et fulgurant de l'âme. Si nous pouvons nous passionner, en des périodes diverses de notre vie, pour les poètes les plus divers, peintres, philosophes, visionnaires ou même acrobates du verbe, par contre nous écrivons par impulsion de notre nature, même si nous commençons par imiter quelque modèle. Pour sa part, M^{me} de La Rochefoucauld révèle bien dans ses poèmes le caractère personnel et intérieur des expériences qui les ont motivés, sa préoccupation des grands problèmes de la vie, l'ardeur de ses croyances tempéré par un stoïcisme serein et par la perception du côté curieux des gens et des choses. Aussi ses poésies ne sont jamais légères dans la pensée ou la présentation; au contraire, on sent bien qu'ils plongent leurs racines dans une tournure d'esprit de moraliste sérieux et amusé, qui jouit d'une vie intérieure intense tout en restant ouvert aux exigences des circonstances et du monde.

Cette alliance intime de l'esprit d'ordre et d'une sensibilité en éveil, lui permet de comprendre et d'utiliser la musique du mot et le bercement du rythme, de goûter la mélancolie et le coloris du romantique en les intégrant dans des cadres travaillés, harmonieux, aimables et profonds en même temps. Sentiments et pensées sont ainsi pétris d'une manière originale avec un art exquis, scintillant, immédiat dans ses effets. Les expériences les plus universelles comme les plus intimes sont ainsi enrobées d'atours inattendus, et transposées habilement dans des clefs majeures ou mineures sur les plans supérieurs de l'espérance et de la sagesse intuitive.

Tous ces effets se retrouvent dans ses guirlandes de poèmes parus sous les titres de *Nombre* (1926), *Le Même et l'Autre* (1932), *Concert* (1937), *Chasse cette Vivante* (1941) et enfin *Plus loin que Bételgeuse* (1952). Les affinités qui se découvrent entre les poésies de ces cinq recueils, n'éliminent pas cependant l'originalité propre de chacun d'eux. Ainsi, *Nombre* parut à l'époque où M^me^ de La Rochefoucauld faisait des mathématiques. N'y a-t-il pas d'ailleurs une intimité profonde entre les nombres et le rythme du vers ? Une âme sensible qui s'intéresse soudain aux nombres, ne cherchera-t-elle pas à exprimer cette joie intellectuelle sur le plan lyrique, voire même spirituel ? C'est ce que nous révèlent les poèmes de *Nombre* où la construction des vers est étroitement liée à des états d'esprit. Tantôt c'est la douleur de la chair, tantôt c'est l'idée que dans la souffrance on a l'impression d'être touché par un ange. En fait, on ne sent jamais Dieu si près que lorsqu'on souffre; et pour le poète, même l'ange de la mort est une occasion de joie, puisqu'il nous apporte le dernier appel du divin.

Dans les soixante poèmes de *Le Même et l'Autre*, nous avons un tableau curieux, mais profond des actes de l'esprit : penser, lire, rire, rêver, se souvenir, s'analyser, tous ces actes révèlent autant de moments du caractère qui inspirent au poète un essai intellectuel en vers digne d'une pythagoricienne. N'est-ce pas, en effet, le sage de Croton qui interprétait les nombres amicaux comme l'essence même de deux âmes sœurs ? Que de richesses l'individu ne découvre-t-il pas en lui-même lorsqu'il place son âme ou son caractère en face du scalpel de sa raison ! De là jusqu'à exprimer ces découvertes en vers, il n'y a qu'un pas, comme nous en faisons l'expérience en lisant cette suite d'esquisses psychologiques.

L'idée du nombre et de la mesure s'amplifie dans *Concert* où soixante poèmes évoquent des harmonies d'idées liant le ciel et la terre. La sensibilité féminine et les étranges modes d'expression, la musique du vers et de l'âme nous élève jusqu'au jugement dernier qui mettra le point d'orgue sur l'harmonie des hommes et des mondes. Edmée de La Rochefoucauld affirme qu'« il fera vraiment clair lorsque nous verrons Dieu ». D'où ces émouvantes prières d'amour qui se résument en cette exclamation : « Dieu ! Faites-moi mourir ce soir ! » La clef de sol que nous présente *Concert* comme l'image de la musique totale,

implique effectivement une haute vision de la mission de la poésie et de la musique, toutes deux créatrices dans l'harmonie jusqu'à nous donner l'intuition du divin menant le monde et l'homme.

L'obsession de la mort (prolongement de la vie) est plus pleine ou plus réelle que la vie. Elle inspire les poèmes de *Chasse cette Vivante*, où l'écrivain ne se sent jamais seule, où ses expériences sont partagées avec d'autres selon ses propres croyances :

> Mais lorsque tu prendras la morte entre tes bras,
> Chasse cette vivante à qui je ne crus pas :
> N'aime que les yeux clos, les pieds purs, les mains jointes;
> Toutes choses qu'à moi-même je m'étais peintes...

Pour elle, la mort n'est point la fin, mais le développement d'une Vie que son imagination poétique voit « dans l'air, le ciel, les vents qui passent et dérivent ». Aussi s'attend-elle à ce qu'un cœur ami ne craigne pas de la voir morte, « les deux yeux sans regard, les lèvres sans haleine », puisque « les morts vivent de nos pensées ». Avec ces clefs supérieures de la perception vraie des choses, le poète peut nous donner le sentiment de la douceur et de la relativité des expériences terrestres, sans oublier de les tacher d'un grain de tristesse. Ainsi en est-il de cette rencontre « sous les grands marronniers », de deux cœurs qui se lassent peu à peu de leur amour, et que nous retrouvons

> ... dix ans plus tard, tragiques
> Pauvres gens surannés sous d'autres arbres noirs.

Ou encore, voici une jolie femme qui verse « Le Thé » en souriant avant de boire, mais dont tous les gestes « Préparent un passé dans lequel tu vivras », puisque non perçus immédiatement, ils n'en habiteront pas moins la mémoire de celui qui l'observe. Et voici enfin cette promeneuse solitaire :

> Elle marche en la rue — à ses côtés personne,
> Fantôme dont le pas sur le pavé ne sonne.
> Ton ombre l'accompagne et se mêle aux passants,
> Âme sans corps, regard sans yeux, voix sans accents.

Cette lassitude de la vie nous paraît être un état d'âme romantique, une nostalgie de l'au-delà, plutôt qu'un résultat de souffrances vécues. Car le poète peut inventer des personnages et des situations susceptibles d'alimenter et même de compliquer le mouvement de son inspiration inventive. Nous comprenons ainsi qu'Edmée de La Rochefoucauld dise qu'elle supporte « mal la beauté de ce monde », qu'elle aime se hâter

« en pleurant vers le plus beau passé ». Elle peut manifester un bel élan en interpellant ce fantôme de sa création :

Ne m'abandonne point parce que tu existes...
Je veux t'avoir vivant aussi proche que mort
Qu'en mon esprit tu sois présent, secret et fort.

Et encore :

Tu reviens afin que je souffre deux fois
De perdre ton regard, ta main douce et ta voix.

Ces regrets poétiques lui permettent d'affirmer ce besoin de réconfort qu'elle cherche en Dieu, comme en témoignent les deux quatrains suivants :

J'écris pour que les gens qui sont pareils à moi
Et s'éveillent la nuit, tristes, pleurant d'effroi
Se taisent en priant Dieu comme
M'apaisa la prière en somme... (p. 38).

Quand ils vont illustrant nos douleurs et nos fêtes
C'est vers *vous* que, sans le savoir, crient les poètes
Moi, si je parle au fond d'un monde désolé
Je voudrais pressentir à Qui j'en ai parlé... (p. 60).

On retrouve des préoccupations semblables dans le dernier recueil *Plus loin que Bételgeuse*, où le poète reprend tout doucement ses douleurs et ses rêves interrompus par la guerre, là où elle les avait laissés dix ans auparavant. La mort la préoccupe encore, pour elle-même, pour un cher disparu, confiante dans la survivance qui semble être un besoin de son cœur et de sa foi.

Les morts, je le croyais, ont vie, ils se relèvent
Lorsque nul ne saurait plus les apercevoir.
Tandis que nous pleurons, qu'ils habitent nos rêves,
Mystérieusement ils nous quittent un soir
En frôlant notre épaule avec un geste tendre.
Et ces déracinés vont doucement attendre
Que nous, les survivants, sachions l'étrange sort
Et qu'à son tour, vers eux, en nous marche la Mort... (p. 5).

Le visage aimé d'un amour construit dans l'esprit du poète et rompu par la lassitude ou la mort hante son imagination.

Suffit-il que tu vives en un point
Du monde
Pour qu'en cette chambre profonde
La mort ne vienne point.

Elle le voit partout dans ses voyages comme dans ce promeneur inconnu qu'elle suit :

Il marche devant moi, ce passant, et je crains
D'apercevoir des traits qui ne seraient les tiens.

Je veux suivre de loin, sans le perdre, cette ombre
Jusqu'à ce que le parc devienne froid et sombre;
Et derrière un vivant que je ne connais pas
Ralentir ou presser, en sanglotant, mes pas.

Mais il n'est plus vivant pour elle, du moment que

Dans le jardin désert meurt ton ombre éphémère
Mon âme n'a pour compagne que la lumière.

Et c'est le dernier adieu :

Tu n'es pas dans ce parc, dans aucun autre monde.
Celui que tu fus n'est nulle part dans le monde;
Et je ne te rencontrerai
Plus loin que Bételgeuse ou le Cygne, Jamais (p. 22).

La douleur de la séparation finale sublime sa tendresse ici encore et la tourne vers Dieu, à qui elle demande de lui donner l'amour du prochain qui souffre.

Donnez-moi de l'amour, mon Dieu, pour les malades
Et que j'aide à mourir les vieux pauvres maussades.

Si les trois premiers recueils de poèmes manifestent un esprit philosophique qui sait faire à la mort sa part dans ses méditations, les deux derniers recueils accrochent à ces idées profondes un personnage créé par le poète pour amorcer un dialogue capable de faire donner à sa sensibilité toute sa mesure poétique, tout en gardant l'élévation et la sérénité de son esprit. Ce que nous pourrions appeler ici l'humanisation du poète enrichit sa pensée et son intérêt qu'il manifeste par la valeur substantielle des mots et par la cadence des vers. Mais en même temps, cet effort spirituel met en relief sa force et sa faiblesse. Car si les thèmes ne manifestent pas une grande variété, par contre ils expriment des variations savantes sur le double thème de l'amour et de la mort qui a toujours inspiré la grande poésie. L'originalité des images et des rapprochements esquissés dans ces poèmes, nous semble-t-il, s'allie rarement à des licences poétiques permises pour donner à sa pensée ou à ses sentiments une expression plus directe et un mouvement plus rapide. Cette réflexion nous paraît d'autant plus utile, que tous les poèmes d'Edmée de La Rochefoucauld sont courts, adéquats aux circonstances comme elle le dirait elle-même; et que dans ces conditions, la perfection de forme s'impose avec plus de rigueur.

D'ailleurs l'écrivain elle-même manifeste des opinions poétiques très sûres dans ses deux études : *Le Soleil, la Lune, les Étoiles et les*

Poètes (1951) et *Images de Paul Valéry* (1949). Sa longue amitié et ses conversations fructueuses avec l'auteur de la *Jeune Parque* lui ont permis de puiser à bonne source les principes rigoureux d'une versification étudiée mise au service d'une haute poésie. Il faudrait méditer dans un recueillement savoureux les quelque cinq cent quarante-deux maximes qu'Edmée de La Rochefoucauld nous prodigue dans *Le Soleil, la Lune, les Étoiles et les Poètes* pour comprendre les nuances de sa sensibilité poétique, la rectitude satirique de ses réflexions, l'ampleur étonnante de ses lectures, la pénétration en éventail de son analyse du cœur humain.

Cet ouvrage forme une petite Somme sur la poésie, d'où l'on pourrait tirer un « système » poétique. La première partie intitulée *Une Poésie* et dédiée à son fils François, touche en profondeur à tout ce qui concerne le grand art, sous forme de *pensées* spontanément et savamment travaillées à la manière de Pascal. La vision ultime de l'auteur se devine sous cette remarque (n° 164) que « le plus beau livre serait un livre écrit par Dieu : il existe ». L'identification du poète avec la vie totale n'est-elle pas vraiment l'aspiration de tous les disciples de la Muse ? Comme elle le précise plus loin (n° 235) : « Écrire ou vivre c'était tout un pour Pétrarque. »

Mais comme la vie est chose individuelle, il faudrait s'attendre à autant de poésies que de poètes. D'où ces fortes réflexions sur l'inspiration poétique : « J'imagine qu'il y a *une poésie* par poète, peut-être par homme. Si on me parle de *la poésie*, je crains que celle-ci, comme la science de l'anatomie, ne soit achevée » (n° 1). Et encore : « Je choisis *ma* pensée, *mon genre de métaphores* parmi les métaphores qui se présentent à moi. Qui me guide ? un moi profond. Qui guide ce moi profond ? » (n° 304). La réponse est indirectement donnée dans cette citation : « Pourquoi écrivez-vous ? J'écris pour Dieu, m'a répondu un prodigieux contemporain » (n° 18). Et en effet, Edmée de La Rochefoucauld nous présente les poètes comme ceux qui ont déjà connu Dieu ou qui vont bientôt le connaître. Quant à la cause immédiate de la création, elle nous dit : « Un poème peut prendre son origine dans l'esprit, soit à partir d'un mot, d'un vers quasi tout fait, ou d'un état sentimental ou d'un rythme obsédant » (n° 305). Et elle précise ainsi cette déclaration : « Chaque rimeur porte ses accessoires :

l'un les flammes et les soupirs, l'autre la rose et le rossignol, ceux-ci les nymphes, celui-là le diamant et les brouillards. J'ai mes adjectifs, disait telle poétesse fameuse » (n° 34). Mais la cause finale de l'inspiration reste malgré tout transcendante : « Écrire satisfait mieux notre besoin de *survivre* que notre besoin de *vivre* » (n° 299). Et ceci reste vrai même en face de cette assertion paradoxale : « Écrire, c'est satisfaire assez joliment le besoin qu'a l'homme de se fatiguer » (n° 303).

Cette philosophie poétique s'amplifie dans la seconde partie de l'ouvrage qui est dédiée à sa fille Solange, avec le titre même du volume. Ici, les pensées sont plus longues et s'enrichissent d'exemples empruntés aux sources les plus inattendues. Elles se rapportent à la matière même de la poésie : la création, le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'eau, les animaux, le corps humain, les sentiments, la mort, les guerres, les villes, les objets qui nous entourent. Avec raison, l'auteur affirme que la mélancolie a inspiré plus de poètes que la joie. Si les poètes dionysiens sont plutôt rares, par contre la condition humaine avec ses tribulations présentes et son espoir d'un meilleur monde a provoqué des accents sublimes chez la plupart des grands écrivains. En particulier, la mort reste un des sujets majeurs dans la grande tradition du rythme de la parole. Nous l'avons d'ailleurs vu dans les poèmes d'Edmée de La Rochefoucauld, qui y trouve une inspiration plus riche et plus émouvante que dans d'autres motifs.

Cette idée de la mort lui avait d'ailleurs inspiré dès 1927 les deux thèmes fantaisistes *Faust et Marguerite* et *Merveille de la Mort*, publiés avec ce dernier titre, où elle considère la mort comme la limite de cette fuite perpétuelle de l'homme qui cherche à se libérer des liens multiples que tissent ses actes. Le premier est donné sous forme de lettres; et le second se présente comme un récit où l'idée de la mort est associée à celle d'un élan vers le soleil. Cet « éblouissement funèbre » fait la « merveille de la mort » car en somme, « la mort, c'est Dieu » (p. 104). Et tout ce symbolisme s'accompagne de fines analyses psychologiques, qui évoquent Mauriac ou Green avec leur tension permanente entre l'acte naturel, qui est souvent pécamineux, et les appels de la grâce. Mais avec Edmée de La Rochefoucauld, les dominantes chrétiennes de sa pensée s'accompagnent de riches contrastes, souvent nostalgiques, avec les messages des cultures antiques.

On le voit par exemple, aussi bien dans *Fonction de X*, qui est un récit à tendance surréaliste d'un voyage de l'esprit qui laisse des impressions intellectuelles et douloureuses en même temps, que dans le *Voyage de l'Esprit* qui écrit en une scintillante prose poétique les évocations d'un voyage au berceau des vieilles civilisations méditerranéennes. Pourtant, c'est toujours le christianisme qui l'emporte, même quand il n'est pas formellement marqué. Ainsi les tombeaux égyptiens lui font dire : « A ces morts qui mangent, je préfère ceux qui voient Dieu. » Aussi est-ce vers la Palestine qu'elle se hâte, en se mêlant aux hommes du premier siècle pour regarder la foule avec l'extraordinaire Amour.

Portée dès sa jeunesse vers la réflexion profonde sur les hommes et les choses, Edmée nous confie des idées originales sur la philosophie de la vie dans sa tétralogie, *Les Moralistes de l'Intelligence*, elle étudie les contraintes nécessaires à la vie intellectuelle, le processus de l'intelligence et le mécanisme des découvertes. Elle souligne l'étrangeté de certains raisonnements, et propose une meilleure conduite qui fusionne la pensée et l'action. Dans *La Vie commode aux Peuples*, elle passe au crible les gestes des gouvernements, en préconisant discrètement une *politique des femmes* visant à une véritable amélioration des peuples. Il ne s'agit pas de brider les passions humaines par des treillis de lois et de coutumes politiques; mais plutôt de découvrir les conditions du bonheur des peuples et de travailler à les réaliser. Au lieu du *para bellum* classique, Edmée de La Rochefoucauld propose le motif *para pacem* à la politique des gouvernements. En définitive, le problème angoissant pour les peuples et le choix de chefs éclairés : mais alors, s'exclame-t-elle, qui jugera que les grands hommes ne sont ni César ni Napoléon, mais bien saint Vincent de Paul et Pasteur ? C'est pourquoi il faudrait donner plus de place aux femmes dans les conseils de l'État; car leurs attaches intimes avec la vie leur donne des intuitions et des initiatives heureuses.

Les idées générales exprimées en sentences et en maximes dans cet ouvrage, deviennent plus familières et plus pressantes dans *La Femme et ses Droits* (1939) qui plaide pour un statut raisonnable de la femme qui est citoyenne, mère et travailleuse. L'apologie de la femme forte et créatrice lui permet d'évoquer les grandes figures des femmes qui ont laissé leur marque dans l'histoire par leurs œuvres sociales ou

littéraires et qui ont été des « créatrices » d'un avenir meilleur. En définitive, il ne s'agit pas de revendiquer pour la femme une condition d'exception, mais bien de la reconnaître légalement digne du rôle qu'elle joue dans la société et dans le monde. A notre époque où l'émancipation de la femme est chose faite dans un grand nombre de pays, l'appel de M^me^ de La Rochefoucauld pour la femme française plus spécialement est justifié par les conditions mêmes de la vie nationale. A ces appels directs dans le sens de notre temps, Edmée de La Rochefoucauld ajoute des remarques satiriques dans *Vus d'un autre Monde*, qui jugent l'histoire actuelle en se plaçant dans l'avenir. Ce tour de force est réalisé simplement en écrivant ses réflexions dans le passé, en utilisant l'imparfait. Les idées que nous nous faisons de nos actes, de nos sentiments, des cadres de la vie enfin, sont ainsi soupesées par un habitant d'un autre monde (comme Sirius) ou de l'autre monde (au-delà), avec une finesse et un esprit de suite remarquables. « Chaque génération *avait eu* son pathétique : les romantiques avaient inventé le mal du siècle, l'ennui; une autre génération, la torture. La psychose suivante fut la crainte de la destruction du monde » (p. 178). Et pourtant, nous arrivons toujours au même point : la mort. « C'est en mourant seulement que l'homme devait connaître Dieu... Idée déprimante ? Ce fut aussi une source d'exaltation et une consolation prodigieuse » (p. 179). En somme, les travers passagers que les époques ajoutent aux hommes, ne changent pas la nature et les tendances fondamentales du genre humain. Mais il convient de marquer ou de dénoncer ces travers, pour méditer constructivement sur notre destin. Or Edmée de La Rochefoucauld le fait avec autant d'humour que d'art, en permettant ainsi à ses lecteurs de prendre un peu de recul (ou de l'avance ?) pour se regarder et comprendre mieux leurs devoirs.

Quelle vérité dans cette remarque : « La médisance révélait que des hommes avaient la perception des fautes d'autrui. Parfois ils écoutaient cette médisance intérieure qu'ils appelaient leur conscience » (p. 70). Ou encore : « Le chagrin, le scrupule, les soucis étaient des moyens que les hommes employaient pour conjurer des nouveaux malheurs » (p. 95). Et cette observation que les hommes ont toujours eu besoin de censeurs pour régler leur conduite, et qu'aujourd'hui ce sont les enfants qui jouent ce rôle ! Edmée de La Rochefoucauld laisse

entrevoir son esprit chrétien par ses réflexions sur la prière, qui complète l'homme et affirme son désir de s'étendre, en enfermant tous ses désirs légitimes et insatisfaits. Nous aurions aimé qu'elle insiste aussi sur le caractère surnaturel de la prière, et sur l'expérience ascétique ou mystique des « gens de bien » qui ne veulent pas rester simplement stoïques, humainement justes et pragmatistes.

La phase créatrice de la pensée de M^me^ de La Rochefoucauld se poursuit également dans ses ouvrages de critique : *Paul Valéry* (1954) et *Anna de Noailles* (1956), qui témoignent d'une compréhension érudite de ces deux auteurs si captivants, qu'elle avait connus intimement. Déjà dans ses *Images de Paul Valéry* elle nous avait dévoilé par l'intérieur, pourrait-on dire, l'âme et la personnalité si riche du grand poète, en nous le présentant sous les aspects multiples de son art et de ses intérêts spirituels. Dans *Paul Valéry*, elle traite son vaste sujet plus objectivement, en nous offrant une analyse succincte appuyée de citations nombreuses, de ses activités et de ses œuvres.

La curiosité intellectuelle et l'originalité de Paul Valéry s'expliquent en partie par l'application intense d'une méthode personnelle dérivant de sa connaissance remarquable des diverses disciplines employées par les arts et les sciences. Il pouvait ainsi considérer la chirurgie en philosophe, la poésie en ingénieur et la politique en physicien. La danse inspira son beau dialogue sur l'âme; mais l'architecture avait sa préférence. Cette attention aux mécanismes intellectuels encourageait quelque scepticisme sur la valeur intrinsèque des ouvrages humains : ainsi pensait-il que la *réalité* n'est jamais atteinte par l'homme. Pourtant il s'est toujours défendu d'être philosophe; bien que s'il avait eu une philosophie, elle aurait eu pour objet le *possible de l'homme.* En effet, il se dégage de son œuvre une conception de l'homme au-dessus de la norme et développant tout le potentiel humain : c'est le *surhomme valéryen,* qui n'a rien de commun avec le surhomme nietzschéen. Pour le monde riche et démesuré qui est le nôtre, il faudrait des hommes plus grands, plus remarquables, qui puissent mieux exercer leurs facultés intellectuelles et morales. Edmée de La Rochefoucauld nous montre ainsi qu'il ne s'agit pas de la glorification de la créature humaine, mais plutôt de l'accomplissement total de notre être pour atteindre un destin supérieur.

Mais si Valéry est étudié comme orateur, essayiste et critique, voire même comme penseur politique, c'est surtout comme poète que M^me^ de La Rochefoucauld aime le présenter. Complétant ses souvenirs personnels évoqués dans *Images de Paul Valéry*, elle étudie brièvement (c. V et VI) les thèmes et les théories poétiques de l'auteur prestigieux de la *Jeune Parque* et du *Cimetière marin*, en expliquant le sens de leur symbolisme et leur musicalité heureuse. Elle soutient avec raison que Valéry n'a point créé des mythes, bien qu'il ait composé des poèmes animés par les héros de la mythologie classique. Elle affirme aussi que plusieurs thèmes poétiques, comme l'aurore, la mer, les fleuves, les arbres, l'ange, s'imposent aux différentes heures de la journée du poète et semblent des personnages en lesquels il se dédouble.

Les poèmes d'Anna de Noailles, qui s'inspirent surtout de la grande tradition de Victor Hugo pour le fond et la forme, traitent des principaux sujets chers aux romantiques : souvenirs, patrie, amour et mort. Tous ces thèmes sont rappelés, dans l'analyse même de ses œuvres poétiques avec d'abondantes citations. Un chapitre est consacré à sa psychologie de l'amour, qui est exposé à travers des groupes d'aphorismes tirés de son *Poème de l'Amour* et de ses quatre romans, dont le dernier, *Octave*, est inachevé. On ne saurait dire qu'Anna de Noailles ait une philosophie de l'amour; mais ses fines observations sur ses éléments passionnels aussi bien que sur le sentiment divin de l'amitié, sont soigneusement coordonnées par M^me^ de La Rochefoucauld, qui conclut qu'Anna de Noailles sut tous les secrets merveilleux et douloureux de l'amour. Par contre, ses idées sur la mort et l'au-delà paraissent étrangement subjectives. Le *goût de l'éternel* qui l'a hantée depuis son enfance, se réduit par la suite à la résignation et à l'espérance fondée sur le souvenir de ses amis disparus. Edmée de La Rochefoucauld ne discute pas l'imprécision des idées de son amie sur ce sujet : elle se borne à marquer ses doutes, ses révoltes et ses espoirs.

Ces brèves indications sur les œuvres d'Edmée de La Rochefoucauld nous dévoilent une pensée riche, complexe, généreuse et créatrice. Son originalité se fonde sur ses expériences, ses analyses et ses réflexions, ainsi que sur les expressions heureuses et claires qui les présentent. Il serait difficile de découvrir dans cette œuvre l'unité profonde de l'attrayante personnalité de son auteur. D'ailleurs M^me^ de La Roche-

foucauld veut échapper à cette prise : aussi pour marquer la multiplicité de ses attitudes et de ses sentiments, elle préfère se donner une double personnalité littéraire en écrivant sous le nom de Gilbert Mauge une partie de ses poèmes. Avec une réserve et une détermination s'appuyant l'une l'autre, elle défend justement son droit de mouler sa pensée créatrice à l'accident passager qui l'excite et l'inspire, sans mettre en cause pour cela son identité intime. C'est pourquoi son œuvre mérite des méditations et des jugements plus lourds sur le fond et la forme. On pourrait ainsi essayer d'aboutir à une coordination objective et plausible de ses fils épars dans les domaines aussi variés que la poésie, la critique, la sociologie, les voyages et la morale, en tenant compte de la généreuse compréhension par l'auteur de l'esprit humain et du bonheur des nations.

Thomas Greenwood,
professeur à l'Université de Montréal.

L'homme devant l'histoire

Dans des études antérieures [1], un essai fut tenté pour dégager le sens théologique, universel et pénétrant, que le penseur chrétien est apte à donner à l'histoire. Ce sens, le croyant le puise dans sa foi qui éclaire sa venue, son rôle et sa fin en ce monde, sa destinée en l'autre. Pour le fidèle, cette vision se nourrit, outre des sucs de la raison, d'une sereine lumière se levant sur une existence libérée du vouloir fatidique d'un destin aveugle et toujours recommençant. Il sait que le retour cyclique n'existe pas [2]. Il peut faire l'expérience de la liberté de son acte; sa responsabilité lui dit que rien ne peut le contraindre à en poser un plutôt qu'un autre, et que sa raison décide toujours pour un motif. Il croit à la parole de l'onctueuse vérité de l'Esprit qui « opère tout en tous [3] »; à l'amour vivant d'un Verbe établi, par son Père, maître du monde, des créatures et des événements propres à préparer la voie de retour au Royaume [4]. Ce sens théologique de l'histoire provient encore d'une effusion d'espérance, vivante elle aussi, en face d'un monde façonné, au cours des siècles, par les collectivités humaines et pour elles.

Mais il s'agira, momentanément, de détourner les yeux de cette saisie pour les porter sur la double analyse du concept philosophique et du concept historique, l'un mis en face de l'autre avec leur imbrication fortuite, leur rencontre presque fatale dans l'esprit de recherche, leurs contrastes accusés, leurs nuances chatoyantes au miroir de l'intelligence et de la foi. Et tout le donné de celle-ci peut être tenu sous-jacent à une dialectique de la question, cela pour mieux fixer ce point que l'inadéquation d'une philosophie, issue de l'histoire, au sens de cette dernière peut se justifier rationnellement et sans faire appel, de

1 Voir *Revue de l'Université d'Ottawa,* 23 (1953), p. 277-284; 25 (1955), p. 308-329.

2 Le Portique croyait ferme à ce retour éternel et il l'entendait au sens très littéral, l'appliquant aux choses, aux hommes et aux événements. Parmi les Pères, Origène seul a entretenu ce rêve platonicien (*Contra Celsum,* IV, 67, 68 dans la *Patrologie grecque* de Migne, vol. 11, 641-1632; voir aussi P. Koetschau, *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1899).

3 I Cor. 12, 6.

4 « Les fleuves reviennent à leur source. La créature sortie de Dieu et qui commence de s'éloigner de Lui par la création lui doit ainsi faire retour. *Re-ligare* » (saint Thomas, *Contra impugnantes,* ch. 1).

nécessité absolue, à une théologie confessionnelle qui s'accaparerait l'histoire pour en désarticuler, à son profit, tous les centres d'aboutissement. L'exigence d'une Cause ultime nécessaire, elle-même sans cause, repose au cœur du message total et final de l'histoire. L'historien isolé de toute Église ne peut, lui non plus, s'affranchir de cette conception : il lui suffit d'être seulement théiste. S'il s'en défendait, il serait humblement prié d'expliquer la signification existentielle de l'histoire, laquelle n'est vie qu'animée par l'homme. Et à celui-ci qui répand son âme sur les événements, quel est son départ et son terme ? L'histoire ne nous le dira pas.

Il s'agira donc d'esquisser les deux concepts, philosophique et historique, puis, après la reconnaissance de quelques principes méthodologiques, d'envisager brièvement l'établissement des rapports concrets de l'homme avec l'histoire. Enfin, la conclusion de ces lignes voudra voir s'il est possible de mieux pressentir l'avenir historique par la référence théologique.

L'AMOUR DE LA SAGESSE.

Qu'appelle-t-on philosophie ? A côté de la définition classique : « La connaissance des causes ultimes de toutes choses », on peut encore énoncer : « La philosophie n'est pas autre chose que la sagesse même, telle qu'elle convient à la nature humaine [5]. » Voilà deux définitions qui ont chance d'être admises par tous les systèmes, encore que toute philosophie se définisse à sa propre image. La première de ces définitions implique que la philosophie ne s'oppose pas à la science dans la connaissance des choses; qu'elle ne méprise pas l'expérience de la vie. Descartes n'est-il pas le père de la science moderne ? Leibniz n'a-t-il pas inventé le calcul infinitésimal ? Pascal n'a-t-il pas sondé les mystères de l'âme et la puissance inscrite dans les formules mathématiques ? Aristote, le Philosophe, ne prodiguait-il pas toute érudition ? Et Platon ? Et Lucrèce ?

Le philosophe se réjouit de découvrir la nature des choses, « lætatur inventor [6] ». La philosophie n'est donc pas essentiellement ce jeu des abstractions comme on a voulu le faire croire. Sans miser

[5] Maritain, *Eléments de Philosophie*, p. 1.
[6] Saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, 12.

sur des poids et des mesures, des matières et des formes, des propriétés géométriques ou sensibles, la philosophie use de la recherche et de la découverte dans les conditions permanentes de la vie de l'esprit, lequel est une réalité non pas aussi, mais *plus grande* que la matière. En somme, l'ontologie se résume à ceci : Dieu ou rien; la logique, à la marche du raisonnement qui fabrique la science; la psychologie, à l'étude de la perception et de la sensation dont est tissée la vie expérimentale; enfin, la morale scrute la nature du vouloir et du faire. Tous ces thèmes relèvent de la plus démontrable des expériences. « La philosophie ne prend pas les mots pour les choses », faisait remarquer Leibniz et Descartes confiait : « J'avais un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher en cette vie avec assurance. »

La seconde définition annonce que l'être doué de raison est naturellement philosophe. Qu'il le veuille ou non, tout homme doit édifier sa conception de la vie; il doit choisir sa « Weltanschauung ». Pourquoi suis-je venu à l'existence ? Où vais-je ? Que deviendrai-je quand ce que je prends pour le tout de mon moi aura disparu ? Qu'est-ce que mon âme ? Quel est le but de la création ? Voilà les grandes interrogations qui se posent à l'esprit qui réfléchit. Aujourd'hui plus que jamais, rares sont ceux que les formes innombrables du malheur et de la souffrance n'invitent pas à s'improviser quelque peu philosophes. Déistes, matérialistes, sceptiques, positivistes, tous y sont assujettis. Pascal lui-même nous le dirait : « Nous sommes embarqués », et Leibniz l'approuverait : « Pour ne pas philosopher, il faut encore philosopher. »

Les deux définitions, donc, et surtout la seconde, nous apportent un conseil fort précieux : qu'il n'est pas bon que la philosophie soit seule et la science non plus. On objectera : la science moderne déploie ses conquêtes sur une étendue telle que nul ne peut l'embrasser toute et, par surcroît, s'avérer métaphysicien. Soit ! Il faut se spécialiser par obligation, mais ce serait un grand malheur que de se cantonner dans un secteur et ignorer les autres. Ce serait perdre de vue l'unité du savoir et rapetisser misérablement les horizons de la connaissance. Car ce moyen d'accéder, par la philosophie, à une sagesse toute rationnelle ou de supporter une morale, parfois bien haute, ne peut

être accepté comme unique. L'accroissement du savoir ramène à l'unité; mais celle-ci ne ferme, en aucun cas, ses voies d'accès multiples.

Ce concept qui a pour mot « philosophie » plonge tellement ses racines dans les profondeurs de l'être qu'on ne peut, dirait-on, le discerner sans ouvrir devant la réflexion un abîme où la pensée se perd. La philosophie propose la vérité de l'être et le philosophe est cet homme étonné de participer à cet être. Une définition globale de la philosophie, incluant et l'être et tous les rapports de l'homme avec l'être, n'a jamais pu se formuler avec exactitude parce que, qu'il s'agisse de la vérité philosophique ou de la foi religieuse, « nous portons ce trésor dans des vases de terre [7] », encombré des scories de l'humaine nature dans sa condition présente. Reste l'intuition; mais l'intuition de l'être, sans référence aucune à une armature d'idées composant un système particulier et qui en résume le sens, demeure indéfinissable. En outre, il faut, pour s'en voir gratifié, une perception indicible du réel, un écroulement du sensible qui étançonne l'être; il faut une sorte de charisme métaphysique qui se soustrait à toute expérience. C'est une « connaissabilité » objective, toute dématérialisée, de la valeur universelle, intrinsèque et irréductible de l'être. On peut se préparer à la recevoir, mais on ne la mérite pas. Certaines conditions de l'esprit sont nécessaires, d'ordre spirituel autant que psychique; mais une fois perçue, cette saisie demeure inoubliable, ineffaçable. La vie n'obscurcira pas cette lucidité et personne, dans l'ordre conceptuel de nature, ne peut arriver à un plus haut degré de la connaissance, bien qu'il faille encore incliner à une disposition suprasensible et jouir d'une espèce de secours mystique. Cependant, la pensée philosophique ne dépersonnalise pas son sujet. « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour m'y soumettre », écrivait Descartes [8].

Tout énoncé de la philosophie demeure entaché d'incomplétude, contrairement à d'autres attributions du savoir, à la vérité scientifique, par exemple. En effet, si j'étudie l'astronomie, la physique ou la chimie, je sais d'avance le concept propre à tenir dans la définition de chacune de ces sciences. J'en arrive à une vérité objective, élaborée, ordonnée, compréhensible, expérimentale. Mais la philosophie ? Et pourtant,

7 II Cor. 4, 7.

8 Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641. Ce mot est à la fois confidence de l'homme et articulation de la métaphysique cartésienne.

seule elle-même peut nous dire ce qu'elle est. Car si beaucoup de définitions en ont été données, son concept, lui, ne peut varier. « Les idées peuvent rester inchangées, alors que leur expression varie à l'infini [9]. » Bergson, pour sa part, ne compte que deux manières d'aborder une philosophie : « en faire le tour » ou « s'y installer » pour désigner les systèmes clos qui ne sont que « jeu d'idées », non une philosophie [10].

Examinons maintenant le concept historique, que certains s'efforcent d'assortir avec cohérence à une philosophie de leur choix, et voyons un peu s'il consent à se laisser enfermer à l'aise dans une formule.

Qu'est-ce que l'histoire ? Ah ! curieuse analogie, tour à tour attractive et répulsive, de l'histoire avec la philosophie ! Celle-ci cache le germe de sa sagesse sous une pulpe rebelle; celle-là ne nous fait arriver à aucune étreinte de son *quid sit*, et, en plus, elle se refuse à nous chuchoter ce qu'elle est. On ne l'appréhende que comme une imagerie qui défile devant notre souvenir ou celui de témoins; comme un visualisme, une confusion, tantôt proche, tantôt inaccessiblement lointaine, des sociétés qui évoluent dans le monde.

L'histoire présente quand même un noumène indescriptible et trituré, avant d'être retenu, par les auxiliaires logiques et méthodologiques des sciences historiques. Aucune portion du passé, pourtant, si minime soit-elle sous la forme d'un fait, ne peut se dispenser d'être qualifiée. Impossible d'affirmer qu'un fait fut sans être obligé de préciser ce qu'il a été. Le prédicat d'existence et celui de qualification sont indissociables dans le jugement particulier [11]. Il est néanmoins certain que l'histoire est formée de réalités nullement nécessaires en elles-mêmes, à l'opposé des purs intelligibles. Le concret, posé par un être libre, qui survient dans le temps irréversible est donc indispensable à la contexture de l'histoire dont le niveau d'objectivité, *sa* vérité, ne se situera pas à celui d'une science exacte, pas plus que pour la philosophie; et comme l'histoire ne saurait non plus être à elle-même

[9] NEWMAN, *Développement de la Doctrine chrétienne*, 2e partie, ch. 5, trad. NÉDONCELLE, p. 323.

[10] *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 135 et suiv., et 255.

[11] A ce sujet, voir Benedetto CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, traduction anglaise, p. 46.

sa propre fin, il lui faut accéder à une norme surélevée, digne de son emprise sur nos vies, et capable de l'amener à une rencontre avec *la* vérité. Si l'histoire donne un sens aux événements, elle n'en trouve pas pour elle-même. C'est la pensée de Théodore Lessing [12]. Par ailleurs, elle est encore indubitablement plus que la simple notation d'une suite ininterrompue de faits ou que leur rappel chronologique pour les remémorer. « Au sens concret, le terme histoire désigne une certaine réalité, au sens formel, la connaissance de cette réalité [13]. » Pratiquement, le même mot se prend dans ces deux sens. C'est cela l'histoire, mais ce n'est pas tout. L'histoire tire sa consistance du passé, du *fait* qui a été, mais qui n'est plus, tout en maintenant bien haut la distinction essentielle entre *ce qui n'est plus et ce qui aurait pu ne pas être.* Dès maintenant se fait voir la jointure de l'histoire avec la philosophie. L'histoire *est* parce que ce qui, d'abord, fut n'est plus, contrairement à la philosophie qui, elle, est parce que la vérité objective *est.* Première disposition irréductible des deux vérités, de laquelle découleront toutes les autres dans le genre. Ainsi donc, l'historien et le philosophe se réunissent sur le terrain de la recherche, le premier du vrai subjectif, le second du vrai objectif. C'est pourquoi la philosophie ne s'étudie pas : elle se pense ou se repense; l'histoire ne se pense pas : elle s'étudie.

Dire que l'historien remonte le cours des âges, c'est user d'un terme lourd de sens. La vision du passé est celle du temps vécu à l'envers. Le schème historique est donc essentiellement rétrospectif [14]. Le devenir inconnu et les contingences possibles désormais écartées de cette vision des époques révolues les soustraient aux mécomptes du jugement. Ce dernier se fait alors porteur de l'éclairage propice aux dispositifs d'appréciation. La prise de pulsion des événements est cette ressaisie de leur signification effectuée à la distance du temps échu; mais c'est un don rarement départi que l'art de savoir rapprocher le passé de soi tout en maintenant la distance d'éloignement convenable pour mieux le regarder. Le recul du temps donne ainsi à l'événement

12 Dans son ouvrage : *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen.*

13 R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire,* Paris, Gallimard, 1938, p. 17.

14 La philosophie et la théologie, chacune dans leur objet propre, n'ont pas à *revoir* ce qui fut et qui n'est plus, puisque toutes deux *voient* ce qui *est* éternellement.

cet aspect dit *historique* qu'il n'avait pas quand il se produisit. L'histoire ajoute ou retranche à la signification de l'événement parce qu'elle considère ce qui se passe dans son sein. Elle regarde, elle suppute, elle apprécie; elle concilie ou oppose les conséquences; elle distribue les responsabilités. C'est donc l'événement tel qu'il fut dans son entité *totale* que l'histoire veut retenir sans, pour autant, toujours découvrir la cause dont il relève. Car la causalité en histoire dévoile la grande infirmité de celle-ci à nous instruire sur des catégories qui la dépassent [15]. Néanmoins, le tracé historique chemine sur un réseau de causes. Sa course se déploie, s'élargit; son courant s'approfondit en un itinéraire qui lui-même ne crée pas les causes, mais les voit naître à l'instigation de l'acte humain posé librement. C'est pourquoi les rythmes historiques partagent entre eux une certaine parenté par leur consonance de passions, de souffrances et de progrès, éléments concrets d'une nature intelligente déchue.

L'événement façonne l'histoire. L'être libre et doué de raison suscite l'événement. Il l'*actualise*. A l'historien incombe de le retrouver et de s'interroger s'il le voit bien tel qu'il fut et non en lorgnant un pessimisme à la saint Augustin ou la tendance idéologique d'un Saint-Simon; ou encore, soit en démonétisant, avec Rousseau, le bon côté de la nature humaine, soit en prêtant l'oreille au Zarathoustra nietzschéen, soit, enfin, en revêtant un masque emprunté à Kierkegaard.

Le vrai visage de la vie qui circule à travers l'histoire ne se découvre pas par ces procédés. L'histoire éveille la curiosité de l'homme parce qu'il se sent attiré à connaître la forme de vie assumée par son semblable dans d'autres temps, dans les mêmes situations de sa misère. Certains parviennent à laisser croire que nous n'avons pas à revivre ce qui survint à des époques lointaines à jamais révolues et à des êtres divers. Assurément, il ne s'agit pas de placer notre attente dans des recommencements historiques, et pourtant, l'histoire exhibe toujours les mêmes erreurs et les mêmes malchances : des fautes répétées, des infortunes partagées, des destinées associées, des ruines identiques, des agonies semblables et des morts toutes pareilles.

[15] L'envergure du problème apparaît nettement dans deux articles : *La causalité en histoire*, par F. Simiand, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet 1906, et *Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique*, par Charles Seignobos, *ibid.*, juillet 1907.

L'histoire n'est qu'un tissu d'efforts vers la liberté; mais de quoi peut-on vraiment se libérer sinon des chemins du péché ? Il faut subir tout le reste.

RAPPEL MÉTHODOLOGIQUE.

La recherche en histoire se fixe par la poursuite des documents, leur déchiffrement, l'analyse du texte et des nuances qu'il accuse; par la précision chronologique du fait originel. Toutes choses représentant la manière *extérieure* d'échafauder la charpente des idées qui tracèrent leurs lignes de force dans l'armature historique et sa constitution *intérieure*. Mais le problème de la vérité historique ne se situe pas au seul plan de la connaissance chronologique ou à la face méthodo-scientifique de regrouper ses abords subjectifs. La recherche a pour but d'écarter les illusions par lesquelles l'historien irréfléchi tenterait de recréer le passé à sa fantaisie. La prospection historique rejette le principe selon lequel la présentation de l'histoire doit s'offrir sous le meilleur jour possible sans utiliser la norme convenant en propre au fait retracé. Car on ne parlera pas de la Révolution française et de notre Insurrection de 1837 avec les mêmes approches. Bien que l'un et l'autre surgissement cherchèrent le triomphe d'une loi naturelle à l'homme, la liberté, ils ne donnent prise ni aux mêmes conclusions ni par les mêmes démonstrations. Là, la raison seule voulait régner; ici, la foi était mésadaptée à l'objet. Dans les deux cas, l'emphase a masqué la réalité.

Que pouvons-nous demander à l'histoire de nous enseigner ? Non pas de faire *revivre*, mais de *retracer*, de *reconstituer* [16]. L'histoire, en effet, naît, vit et meurt. Elle ne renaît pas. Elle a pour tâche de retrouver ce qui n'est plus ou ce qui a évolué. Évoquons toutes les images qui surgissent aux mots *préhistoire*, puis *premiers âges historiques* de l'humanité; ou encore : *esclavage, moyen âge, féodalité, la Bastille, la Conquête, l'Acte de Québec, le gouvernement responsable.* La connaissance « physique » de l'histoire se présente donc comme une compréhension rationnelle de ses composantes et de sa constitution subjective de causes hétérogènes. Elle fonde la « science des sociétés humaines », chère à Fustel de Coulanges, qui s'efforce de vérifier le

16 « L'histoire est une connaissance par traces » (SIMIAND).

point d'émergence des événements nouveaux et disparates et de leur causation.

Ce qui importe, ce n'est pas tant la découverte du fait que le fait lui-même. Car c'est lui qui justifie la nécessité de la recherche pour apprécier la valeur historique de l'événement connu et nous faire surprendre les mobiles (les *intérêts* dirait Kant) mis en jeu et qui détermineront le caractère progressif, civilisateur, social ou moral de l'éventualité. Ensuite, on pourra procéder à loisir à l'épuisement des conséquences survenues et aux phénomènes d'échange manifestés par les courants que les civilisations affinées charrient. La capture de ce côté défini, *démontrable*, de la connaissance de l'histoire; cette préhension d'elle-même qu'elle nous offre par les méthodes historiques s'impose à la recherche et l'impose au labeur de l'historien. Sur ce point, il y aurait un fructueux travail à accomplir pour rappeler ce que l'édification du sens de l'histoire est redevable à l'ordre méthodologique. Ici, il faut réfléchir un peu aux *sources*. D'abord favorisé par la méthodologie appliquée[17], le retour aux sources appelle certaines précisions. En premier lieu, le puisement aux origines, dans n'importe quel domaine du savoir, ne se poursuit pas pour introduire un élément neuf dans le passé, mais pour retirer de lui la nouveauté qu'il cachait. Ainsi se renouvelle la vision de l'histoire; ainsi elle s'amplifie, gagne en hauteur et en profondeur; ainsi elle se meut vers le sens exact qui reste toujours à prendre de l'histoire, à prendre et à reprendre, à chaque levée de nouvel horizon, pour le maintenir digne du mystère qu'il exprime et qui plane, d'en haut, sur elle.

L'étude des sources, en ressortissant les influences subies, parfois, par les auteurs, présente ce danger d'en être, à notre tour, touché exagérément, au point de paralyser toute intuition personnelle en face de la signification véridique d'un fait ou d'une époque. L'autorité des maîtres de l'histoire sur la pensée fut, chez des émules, assez forte pour altérer leur impartialité; chez d'autres, elle sut respecter la droiture du jugement; mais, chez tous, l'influence ne saurait être, semble-t-il, inexistante. Ce qui entre dans la pensée est aussi pénétré par elle, à notre façon individuelle d'assimiler. La remontée aux sources fait

[17] On pourrait en énumérer comme suit les étapes d'objectivité : la *critique*, puis l'*analyse*, principe premier de la connaissance historique, puisqu'il permet la *synthèse* des liens explicatifs.

pénétrer directement l'esprit des grands maîtres historiens; elle nous pose dans le climat sous lequel ils ont vu et compris l'histoire, puis s'en sont souvenus pour l'écrire. Parmi ceux-là, le plus méritant de crédibilité est Tacite. Sa vive imagination et sa sensibilité aiguë n'obscurcissent pourtant pas son sens critique et le zèle éclairé qu'il apporte à la recherche et à la production de la preuve documentaire. Vers 116, il écrit ses *Annales* dont les sources empruntèrent beaucoup aux *Histoires* de Pline l'Ancien, le naturaliste-philosophe qui périt asphyxié dans l'éruption du Vésuve, l'an 79, pour avoir voulu l'observer de trop près. Ces deux historiens s'unissent en se complétant, en quelque sorte, pour avoir créé une source scripturaire fiable et directement venue jusqu'à nous. De son côté, Suétone, contemporain de Tacite, excelle à l'exploitation, mais parfois partiale, des sources.

Autre remarque. Qui pourrait nier qu'Hérodote et Thucydide sont plus près, dans leur simplisme, du sens de l'histoire que les chroniqueurs sans élan du moyen âge ? Car on peut choisir entre deux façons d'écrire l'histoire :

1° Le récit de son déroulement conduit sous le seul ordre chronologique des événements;

2° La reconnaissance des idées épousées par les formes historiques qui durent parce qu'elles rejoignent une vérité permanente, intemporelle.

La première manière reste coordonnée au niveau des faits; la seconde constate et, transperçant la réalité par l'idée, elle analyse, elle épuise le faux et s'attache au vrai. Pour cela, elle exerce son droit de juger. Bergson a jugé Kant; Dilthey et Croce ont jugé Hegel; saint Augustin a jugé la démonologie néoplatonicienne et son influence supposée sur la marche des affaires du monde. C'est une loi générale de l'histoire de juger, pour les éliminer, les croisements de tendances qui s'opposent à sa synthèse.

De cette synthèse se détache la structure conceptuelle qui donne sur le monde une réflexion d'ensemble. C'est, nous l'avons vu, l'intraduisible *Weltanschauung,* cette perspective venue non seulement du milieu pour l'édifier, mais, en plus, qui retentit sur lui pour aider à le caractériser. C'est aussi ce dégagement, cette option qui fait ressortir les formes essentielles et particulières de chaque civilisation, de chaque

classe sociale, ou même de chaque individu fondateur d'un courant de pensée, soit philosophique (Kant), soit religieuse (Jésus), soit économique (Karl Marx). Appelons-la « perception », « sens » ou « vision », cette prise de conscience du monde n'est pas l'histoire elle-même, mais une superstructure de l'histoire que Jaspers avoue poser un subtil problème d'interprétation [18]. Pour sa part, Dilthey compte trois *Weltanschauung* [19] : une philosophique [20], une autre religieuse et une autre culturelle. On pourrait en ajouter une quatrième : la *Weltanschauung* sociologique, maintenant que la sociologie est reconnue une valeur de l'histoire [21]. Ces représentations ne minimisent ni ne s'opposent aux autres constantes de l'histoire; elles aspirent plutôt à unifier, dans une convergence, la vérité de l'histoire dans la distinction des points de vue sur elle.

LE SENS DE L'HISTOIRE.

La difficulté surgit lorsqu'il s'agit, précisément, d'unifier la vérité subjective de l'histoire avec la vérité objective. Le terrain de la connaissance devient alors mouvant, car il existe une sorte de conflit pour vaincre la dualité d'une connaissance prise du sujet et de l'objet séparément. Cette dualité anime, en réalité, une recherche de l'unité

18 Voir à ce sujet : Paul Ricour et Mikel Dufresne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 1947, p. 101, note 29.

19 Pour cet auteur, les *Weltanschauungen* sont une forme d'expression du devenir. « La continuité historique interne, écrit-il, par laquelle un tel type acquiert une forme toujours plus claire et un fondement toujours plus solide » (*Le monde de l'esprit*, t. 1, trad. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, p. 401). M. Lucien Goldmann est du même avis : « Les nouvelles visions du monde n'apparaissent pas brusquement par une intuition de génie. Il faut des transformations lentes et graduées au sein de l'ancienne mentalité pour permettre à la nouvelle de se constituer et de la surmonter » (*Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie*, dans *Revue philosophique*, avril 1948, p. 165).

20 Elle-même peut revêtir trois formes sous-jacentes, toujours selon Dilthey qui écrit : « De Démocrite, Lucrèce et Epicure à Hobbes, et de celui-ci aux Encyclopédistes, au matérialisme moderne, ainsi qu'à Comte et Avenarius, on peut, malgré la grande diversité des doctrines, reconnaître un enchaînement qui fait de ces groupes de systèmes un type homogène dont on peut qualifier la première forme de « matérialiste » ou « naturaliste » et dont l'évolution ultérieure mène logiquement, sous l'influence du sens critique, au « positivisme » tel que l'entend Comte » (*op. cit.*, p. 402). Et l'auteur ajoute encore : « Héraclite, le stoïcisme proprement dit, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Gœthe, Schelling, Schleiermacher, Hegel marquent les stations de l'idéalisme objectif. Platon, la réflexion latine et hellénistique sur la vie, dont Cicéron est le représentant, la spéculation chrétienne, Kant, Fichte, Maine de Biran et les penseurs qui lui sont apparentés, Carlyle constituent les étapes de l'idéalisme de la liberté. »

21 Voir R. K. Merton, *La Sociologie au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, 1947, t. 1. Remarquons toutefois que l'utilisation de la sociologie en histoire est en retard par suite des trop nombreuses spéculations théoriques dont la chargèrent Comte et Durkheim.

du savoir qui fait que le sens de l'histoire n'est pas un éclectisme quelconque, mais une chose sérieuse, une approximation pour comprendre l'histoire. Tentative vouée à un partiel échec si l'effort n'aboutit à une concentration de tous les aspects qualitatifs de l'histoire d'où pourra se dégager une signification située hors d'elle et échappant nécessairement à tout relativisme, à tout déterminisme aussi, à toute action subie, à toute catégorie, à tout attribut parcellaire. Cette convergence transhistorique, où la diriger sinon sur l'Être de l'être au moyen d'une science qui nous en montre un peu la nature: la théologie?

Le sens de l'histoire, ce n'est pas seulement son tout appréhendé dans le déploiement de l'activité, libre et créatrice, suscitée, au cours des âges, par les communautés humaines. Le sens de l'histoire exige plus que cela : il est la mesure où l'on sent l'esprit enté dans le déroulement historique. Les événements traduisent la signification de l'histoire. Nous pensons historiquement au moyen des *catégories* historiques. Ces dernières sont des concepts ramassant nos notions de l'histoire : croissance, progrès, apogée, civilisation, régression, décadence, période, époque, âge, etc. De nos jours, la liste s'allongerait avec : technique, religion, angoisse (pour caractériser le XX^{e} siècle), et Toynbee ne manquerait pas d'ajouter : situations, crises et défis. Car pour lui les pivots des civilisations se meuvent au milieu de *situations* et de *défis* portés au destin de l'homme : climats, continents, peuplement, religions, langues, mœurs et classes sociales [22].

Le sens de l'histoire ne peut s'élucider sans la sociologie. Pour les spécialistes de celle-ci, les événements majeurs et les grands hommes pèsent sur le sens de l'histoire; les événements mineurs, la foule innombrable des petits nourrissent anonymement des structures, mais ne les soudent pas pour en assurer une longue permanence. A ce palier, c'est vrai; mais ce n'est pas non plus le plus haut palier. Tandis que les puissants se montrent trop souvent pleins de misères à leur taille, les humbles présentent des exemplaires du Christ, et leur grandeur rencontrera leur gloire au dernier jour. C'est là une recoupe du sens caché de l'histoire qui, en fin de compte, demeure peut-être le seul vrai [23]. Et puis, on écrivait autrefois l'histoire en exagérant à

22 Voir *A Study of History.*

23 « Père, je vous rends grâce de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux puissants, et les avez révélées aux petits » (Matth. 11, 25).

loisir l'importance des castes, des alliances et même des guerres. On exaltait les valeurs du vainqueur, lesquelles n'existaient souvent qu'en apparence. Le peu de durée des règnes dynastiques, les méfaits de telle prétendue « civilisation » se chargèrent maintes fois de rétablir la vérité. Aujourd'hui, une méthodologie plus saine envisage la recherche des causes en interrogeant la géographie, l'ethnographie et les techniques. L'histoire de l'outil n'est-elle pas, pour la paléontologie, le signe continu, technique aimerait à dire notre époque, de la nature intelligente de l'homme ?

> De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considéré comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement [24].

Mais si le progrès retient l'accumulation des outils, il ne suffit pas à lui seul à achever le sens de l'histoire. Il existe, chez l'homme, un décalage entre l'histoire *matérielle* des moyens et l'histoire *intentionnelle* des fins [25]. Le mystère s'insère ici. Il dérobe, aux yeux de tous, l'unité du sens de l'histoire, tel que le déplore saint Augustin (*Cité de Dieu*). Cette unité suprême se retrouve seulement dans la « récapitulation » eschatologique paulinienne [26], sorte de déchirure pour l'histoire, et qui en manifestera l'unité et la fin.

Un corollaire de ce mystère réside dans l'angoisse éprouvée à considérer les composantes enchevêtrées du mal avec tous les rythmes de l'histoire et qui cumulent tous ses désaxages : décadence des civilisations et des empires; stérilité des époques et des périodes déséquipées pour enrichir le progrès; sociétés non évoluées; individus à jamais frustrés dans l'épanouissement de leur personne; infamie des guerres qu'il semble impossible de désarticuler de l'homogénéité de l'histoire pour lui permettre de se mouvoir. L'angoisse colle à l'histoire d'autant plus que les civilisations développent et perfection-

[24] Pascal, *Fragment d'un Traité du Vide*, dans l'éd. Brunschvicg des *Pensées*, p. 80. Et Fontenelle ne parle pas différemment : « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps » (*Digression sur les Anciens et les Modernes*).

[25] Le sens de l'histoire est, croyons-nous, dernier dans l'ordre d'acquisition de la science historique. La recherche, l'étude des sources, les méthodes d'analyse des faits, les procédés d'investigation dans un secteur particulier, toute l'armature enfin, technique, scientifique et pratique pour écrire l'histoire doit demeurer, pour le véritable historien, première dans l'ordre des *moyens* pour arriver à saisir la part d'être caché dans l'histoire et que son sens résume.

[26] Rom. 8, 19; I Cor. 15, 28.

nent les peuples. Les pays scandinaves, où se réfugient des structures sociales fort avancées, sont en proie à la tristesse, au fléau du suicide, à l'ennui des individus et à l'insécurité de la conscience. Pourquoi ? Peut-être que, victimes d'une trop grande précision juridique et technique qui les font vivre de la lettre plus que de l'esprit, les collectivités éprouvent-elles l'angoisse comme l'aboutissement d'une acédie en face des problèmes de la vie, nombreux et complexes. Il y eut toujours trop d'hommes, dirait-on, pour être possible qu'ils se facilitent la vie en s'aimant entre eux. Seule une théologie de l'histoire, prolongeant sa dimension dans une théologie de la charité fraternelle, peut absorber triomphalement l'intensité croissante de l'angoisse.

L'appréciation *extérieure* de l'histoire doit toujours partir d'une référence *intérieure* qui unit des contingences tout à fait temporelles à une vérité éternelle. Autrement, indéchiffrable demeure son message. Le processus historique se déroule dans les douleurs et la souffrance parce que la source de son mouvement jaillit au centre du drame intérieur de la créature raisonnable. La situation du monde moderne extériorise davantage la tragédie de l'homme contemporain emporté dans une déshumanisation systématique, soumis à une technique sans âme qui fait écrouler les assises traditionnelles du travail et de la production, de la stabilité et de la culture. Le rôle immense du grand échec de la mort, seule réalité vers laquelle se dirigent toutes les réalités, immanent à l'histoire, se heurte vainement contre la survie inattaquable de l'esprit [27]. L'esprit souffre, mais ne meurt pas. Il atteste la valeur de l'espérance que tant de maux ne seront pas vains finalement et que les foules qui déferlent sur le globe ne sont pas, par fatalité, vouées aux caprices des événements et aux entrecroisements machiavéliques des temps. Pouvons-nous, dès lors, demander aux historiens autre chose que des perspectives de ruses et de combats ensanglantés, de machinations déjouées par d'autres et des espoirs trompés ? Une vaste pensée de haute espérance et de salut ne s'échappe-t-elle pas, comme une veilleuse impérissable, du fracas des siècles enfuis [28] ? En vérité, les grandes voix de l'histoire proclament ce qui dure et taisent

[27] L'échec se poursuivra jusqu'à la fin du monde, alors que « la mort sera engloutie dans la Victoire » (I Cor. 15, 54).

[28] « Jésus-Christ, à qui nous devons de nous glorifier dans l'espérance de gloire » (Rom. 5, 2). « Le Christ, en qui vous avez l'espérance de la gloire » (Col. 1, 27).

ce qui passe. La clameur qui s'élève autour d'un nom finit toujours par retourner au silence des nécropoles et elle abandonne celui qui s'y montrait sensible. La puissance des grands doit, un jour, rentrer dans l'ombre; elle n'aura servi qu'à l'avancement du règne triomphal de l'esprit. Celui-ci ne consent jamais à prescrire ses valeurs. Car, de quelque point que l'histoire est regardée, ses réussites éclatent sous les coups de virtualités spirituelles exprimées par les formes de l'art, de la pensée ou de la foi. Elles seules désensevelissent l'âme des siècles pour retrouver les marques incorruptibles qu'elles leur imprimèrent.

Si le déroulement de l'histoire se prolonge dans une complexité tenace de mystère, et si elle est condamnée, de par sa condition dans le temps, à demeurer ainsi ambiguë dans ses opérations évolutives, l'histoire peut-elle encore conserver un sens, une forme totale, une figure globale ? La philosophie nous apportera-t-elle une réponse ? Ou sera-ce la théologie ?

UNE MÉSALLIANCE : PHILOSOPHIE ET HISTOIRE.

Déclarons tout de suite qu'il n'est nullement question d'éliminer de l'histoire une certaine philosophie répondant à cet appel profond de l'intelligence pour satisfaire son désir de connaître en expliquant et en interprétant; mais *les* philosophies ébauchées par des auteurs qui croient voir en elles ou s'efforcent de montrer comme fondant la philosophie de l'histoire ce qui, à leur insu, apparaît plutôt comme une philosophie de leur propre histoire. Il est admissible, au premier stade du sens de l'histoire, de recevoir une philosophie qui, débouchant sur la représentation de l'*essentiel* en l'histoire, accuse une tendance, marque une propension et suive une attirance vers un centre d'intérêt qui n'est nullement la primauté chronologique des faits, mais bien le lien de l'histoire, sa connexion, ses frontières humaines avec le plan, sur sa création, d'un Être transcendant, d'une Personne *vivante*.

Une telle philosophie, qui est *la* philosophie de l'histoire, la seule permise à la raison et, davantage, au croyant en une Cause première et providentielle, que ce croyant soit bouddhiste, mahométan, juif ou chrétien, remet toute l'histoire entre les mains de la théologie, en tant que moyen de connaître, par la raison et par la foi, cet Être ineffable,

auteur et maître de toutes choses [29]. Pourquoi cela ? Parce que l'intelligence éprouve le besoin de réunir, sous une pensée unique, les multiples visions de l'histoire. L'esprit cherche un absolu à l'histoire, un fondement assuré, souverain, sur lequel puisse reposer la réflexion et se référer l'explication ultime des jeux historiques [30]. La philosophie ne peut pas ne pas reconnaître comme réel, nécessaire et fondé le rôle de la connaissance par la foi et, en histoire, saint Augustin y fait appel à bon droit [31]. Après quinze siècles, aucun penseur véritable n'y peut contredire [32]. Ce qu'un système philosophique rejette ou n'assimile pas, du fait de son recours constant à sa cohérence logique, une ouverture pratiquée de plus haut est propre à en tenir compte. Il importe néanmoins de remarquer que l'histoire affranchie de toute philosophie ne pourra accéder à la « théorie » qu'amputée de démonstration et de justification. Or la philosophie n'exclut ni l'une ni l'autre, car elle favorise les points de vue vraiment positifs. Elle n'est pas « anti » quoi que ce soit [33]. Le philosophe qui médite l'histoire ou l'historien qui y porte ses réflexions en la découvrant, façonnent tous deux, dans des directions distinctes, mais parallèles, leur prise de conscience d'un « réel ». L'historien ordonnera sa recherche à une méthode nullement dédaignée, du reste, par la philosophie, pour essayer de discerner un plan directeur formé de schèmes ethniques,

29 Il est recevable de reconnaître que la théologie de l'histoire est en progrès, tout comme la connaissance de Dieu se précise à travers les siècles en se purifiant des symboles et en rejetant les mythes. Cette connaissance va encore beaucoup plus loin par sa force capable de nous protéger contre un idéalisme édulcoré : elle débarrasse l'histoire de tous les possibles imaginés par notre courte vue des choses de ce monde. Saint François d'Assise nous dit le moyen sûr et infaillible d'envisager l'angle des événements sur lesquels notre liberté ne peut pas agir : « Que la volonté de Dieu, très juste, très sainte, très impénétrable, soit faite, louée, et éternellement bénie en toutes choses ! » Et tout bien pesé, les saints ont raison : « Vi ringrazio di cuore, Signor Dio, che le cose non vanno a modo mio. » « Je vous remercie de tout cœur, Seigneur Dieu, de ce que les choses ne vont pas comme je le voudrais, mais comme vous le voulez vous-même. Il vaut mieux qu'elles aillent selon votre manière à vous » (saint Philippe de Néri).

30 « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus », observe saint Thomas au sujet du gouvernement divin. En effet, tout pouvoir remis à l'homme, toute discrétion laissée à sa liberté d'action ne se rapporte qu'à un ordre particulier d'utilisation et à sa mesure limitée d'être créé. Ce qui ne réduit en rien sa dépendance à un ordre divinement souverain. Dieu est maître du monde par nature; l'homme l'est par accident.

31 « Je considérai à quelle quantité innombrable de choses je croyais sans les avoir vues; par exemple, à tant d'événements de l'histoire des nations » (*Confessions*, VI, ch. 5, 7).

32 Voir Jaspers, *La Foi philosophique*.

33 Cette thèse est bien développée et on la lira avec profit dans L.-E. Halkin, *Initiation à la Critique historique*, Paris, Armand Colin, 1951.

géographiques, sociaux et économiques. De son côté, le philosophe voudra saisir, en l'histoire, le sens de sa réalité, l'accusation de sa tendance. Si l'historien refuse au philosophe le droit d'intervenir, serait-ce que l'histoire ne peut soutenir un sens ? Ne pourrait-elle donc se rattacher à une norme au-dessus d'elle ? Si le philosophe, rejetant la méthode imposée par la réalité historique, ne veut pas se plier aux rythmes rationnels du concret, est-ce par incapacité de parvenir à dominer son évolution par la cohérence d'une sagesse ? Interdépendants, le philosophe et l'historien ne peuvent pourtant confondre leur position. La cogitation philosophique et la reconstitution historique demeurent, en fait comme en droit, deux critères distincts de vérité incapables de se mêler, la matière de leur entendement ne reposant pas sur la même puissance de concept. Tout au plus pourront-ils s'adjoindre en une alliance souvent douteuse et toujours maintenue en un équilibre précaire. On le sent bien si on étudie, par exemple, l'histoire d'une doctrine philosophique : il faut constamment éviter de brouiller tout recours à la comparaison d'un système de sagesse avec son évolution dans le temps [34]. Car l'historien attribue aux événements un « avant » et un « après » dans leur enchaînement. Le philosophe ne le fait qu'objectivement, dans la fixation des idées, pour retrouver un cadre à référence anthropologique. A cause de cela, une pensée peut tracer son histoire : éclosion, exposition, période de diffusion accompagnée de déformation par autrui. Il est même nécessaire, pour repenser une doctrine philosophique, d'examiner ses antécédents en partant de ses principes et selon sa propre logique. Car elle seule révèle les raisons d'être d'un système, et pour l'étudier il faut nécessairement suivre l'ordre logique qu'il présente une fois constitué et l'ordre chronologique suivant lequel il s'est formé. L'historien, de toute évidence, est tenu de connaître l'ordre des événements et l'art du raisonnement. La vision du passé ne synthétise pas à nos yeux un principe d'unité [35], tandis que l'expres-

[34] C'est aussi le point de vue d'Emile Boutroux dans ses travaux sur la pensée de Kant et de Leibniz. « J'entends me placer au point de vue même de Kant, tâcher d'expliquer sa philosophie comme il l'expliquerait lui-même, [...] je tâcherai ensuite de tirer quelque profit de cette étude historique en vue de la solution des questions qui s'imposent à nous aujourd'hui. Je sépare absolument les deux tâches » (*La Philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926, p. 13). Voir aussi *La Monadologie*, Paris, Delagrave, [s.d.].

[35] La théologie de l'histoire détient, elle, ce principe. Aussi est-elle en mesure de dire : en Dieu se retrouve cette unité parce que lui seul peut faire l'unité de l'histoire.

sion mère d'une pure pensée philosophique ne se retrouve que dans l'unité de son système conçu dans le panorama de la logique.

La philosophie de l'histoire tente d'ordonner les « synthèses analytiques » (déduction transcendantale de Kant); mais elle ne parvient pas à embrasser toute l'histoire en la dominant. Elle s'inspire des époques civilisatrices ou décadentes, des champs d'influence, des déterminismes et des prises de conscience de l'historicité. La philosophie de l'histoire est d'un tout autre ordre que le problème aigu de la continuité-discontinuité, même si celle-ci domine le plan phénoménal.

Beaucoup de systèmes prétendirent enfermer la philosophie de l'histoire dans leur structure; mais leur nombre, justement, éloigna les esprits de l'unité nécessaire à une harmonie de pensée. La multiplicité résultante mena à l'historicisme, puis au relativisme. On crut pouvoir enfin établir un lien, jusqu'alors hypothétique, entre l'événement et la logique, comme chez Hegel. La lumière ne pouvait se faire, car on intervertissait le seul ordre duquel attendre une plus claire saisie de l'histoire : celui de son rattachement à une vérité intemporelle non contaminée par les faits et qui rétablissait la préséance de l'historique sur la logique.

La philosophie de l'histoire tente une sorte de contraction dialectique de la vérité esquissée dans les formes multiples des dispositions historiques. La théologie, pour sa part, signifie ses intentions en instaurant un ordre stable pour asseoir l'histoire. Cet ordre ne change donc pas, même si la connaissance de l'Idée-Bien sur lequel il repose progresse à travers les siècles. L'histoire à référence philosophique s'appuie sur le savoir rationnel idéal, sur la structure forte et harmonieuse de l'entendement le plus haut, en son genre, donné à l'esprit. Si cette philosophie entend rester pure, jamais elle ne consentira à laisser émerger d'elle-même un « système » autre que celui de sa foi absolue, transhistorique en l'unité finale et paisible de l'histoire telle que l'envisage la théologie.

L'histoire à référence théologique introduit dans une dimension du savoir mieux aérée que la précédente en ceci qu'elle rattache sans bifurcation, sans « théorie », système ou opinion, toute sa signification, par une chaîne non interrompue de vérités, à *la* vérité qui est, à l'unité de l'être. La théologie n'est pas elle-même cette Vérité-Personne,

évidemment; ce serait prendre le moyen pour la fin ! Elle ne la fait pas non plus saisir dans sa stabilité; mais elle fonde, dans sa force et sa motivation du vrai, son autorité sur la Parole, sur le Verbe, « image » de Dieu pour nous et pour l'histoire. Mais il ne serait pas exact de prétendre que la religion fait partie intégrante de l'histoire; elle l'a influencée lourdement, provoquant des conflits d'empires, des luttes de systèmes, des attitudes d'esprit irréductibles. Cependant, une part non moins grande de l'histoire se rapporte à la naissance et à l'évolution des sociétés qui réalisent, au cours du temps, leur vie collective en posant des actions et des réactions en dehors d'un cadre religieux. Il s'agit simplement de l'organisation et de l'évolution de tout l'ordre social, économique et politique. Une histoire non rythmée par le fond humain n'existe pas; une autre dénuée de l'idée de Dieu est impensable. Chaque situation historique, à la considérer tant soit peu de près, tient à deux dimensions : Providence divine et liberté humaine, grâce et péché. Autant de caractères dont la théologie enveloppe l'histoire sans la dévêtir de son expression rationnelle.

Le sens de l'histoire ne peut s'élucider sans la théologie. Inapte à prédire l'avenir à la façon de l'astronome qui prévoit les mouvements célestes, la théologie protège l'histoire contre tout obscurcissement intérieur qui déformerait son intelligibilité. Le commencement et la fin du monde et de l'histoire nous échappent. Historiquement, nous sommes laissés sans ressource pour le savoir; mais constatant que l'histoire et le monde changent en évoluant, nous en déduisons que tous deux bougent dans la direction d'une étape qui sera la dernière de leur voyage dans le temps. Où vont-ils donc ? Quel est l'Acte pur qui leur dispense l'activité créatrice [36], veille au mouvement des moyens pour ramener tout à lui-même, fin sans fin [37] ? La création ayant un but, puisqu'elle dépend d'une Cause intelligente, a donc aussi un sens, c'est-à-dire une signification, non pas « historique », mais « théiste ». L'analyse un peu attentive de toute philosophie dite de l'histoire laisse

[36] « Dieu, qui opère en nous le vouloir et le faire » (Phil. 2, 13). « Le Dieu qui vivifie toutes choses » (I Tim. 6, 13). « Un Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui *agit* par tous, qui *est* en tous » (Eph. 4, 6).

[37] « Puis ce sera la fin, quand il [le Christ] remettra le royaume à Dieu et au Père, après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (I Cor. 15, 24). « Mais lorsque l'Ecriture dit que tout lui a été soumis, il est évident que celui-là est excepté, qui lui a soumis toutes choses » (*ibid.*, 15, 27).

transparaître une propension théologique plus ou moins déguisée. C'est que l'histoire cherche peut-être, dans son passé, une éternelle Présence réunissant autour d'elle l'*intégralité*, qui nous échappe, de l'histoire. Elle est secouée d'une émotion sans pareille depuis le retentissement du Verbe qui l'éclaire par en haut et par l'intérieur. On dirait un « soulèvement des profondeurs [38] ».

« La suite du peuple de Dieu et celle des grands empires roulent ensemble dans ce mouvement des siècles [39]. » C'est dire que la perspective théologique de l'histoire laisse à celle-ci son contenu humain. La transcendance divine anime l'histoire sans se confondre avec elle et elle la dirige vers l'unité de fin sur le plan des discontinuités multiples, tant chrétiennes que profanes. Le mystère de la puissance de Dieu meut la liberté de l'homme tout en se ménageant, à travers cette liberté, la réalisation sûre et intégrale des plans émanés de sa sagesse. Cette Toute-Puissance, elle-même souverainement libre, est capable de produire le miracle dans son exercice sans déranger la continuité fondamentale de son but. Cela est vérifiable au point que

> Le miracle est essentiellement un fait historique, c'est-à-dire qu'il se situe dans une vision du monde considéré comme une histoire où chaque événement est unique. Or la vision grecque est celle d'une nature où un fait n'est considéré comme réel que s'il est susceptible d'être répété. De là est né le pseudo-problème de la compatibilité du miracle avec les lois de la nature [40].

Le christianisme contient de la discontinuité. Il est un événement historique : le Christ, par l'Incarnation, étant entré dans le temps. La vision chrétienne de l'histoire ne peut s'y soustraire : Dieu a voulu que la Rédemption ait un sens pour l'histoire entière. Et c'est heureux ! Car cela contredit, irrémédiablement, autant l'évolutionisme terne et rigide des tenants du progrès illimité que les prophètes d'une dégénérescence certaine, lente et systématique. Dans la contexture historique pourtant, discontinuité et continuité coexistent, celle-ci prévalant même sur celle-là [41].

38 Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 40.
39 Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle.*
40 Jean Daniélou, *Christianisme et histoire*, dans *Etudes*, septembre 1947, p. 168.
41 Les deux doctrines eurent chacune leur protagoniste. Le Pseudo-Barnabé exagéra le rôle de la continuité dans l'histoire, allant jusqu'à nier la nouveauté du fait chrétien. Tatien, lui, disciple de Tertullien par sa violence et son maniement du paradoxe, exagéra le jeu de la discontinuité au point de tomber presque dans le dualisme. Avec son manque de mesure à condamner toute la culture gréco-romaine, il

LE DONNÉ HISTORIQUE.

C'est à la lumière du passé que l'histoire éclaire le présent et fait augurer l'avenir. Les civilisations nous font voir l'homme œuvrant sans cesse à la recherche de son moi et d'un absolu auquel il veut l'unir. Toutes les joutes de l'histoire, tout l'empirisme de ses drames naissent de cette expérience.

Comparée à l'histoire physique du globe — cinq milliards d'années environ, — ou à la durée de la vie organique — un demi-milliard d'années, — ou encore à l'écoulement terne de la préhistoire — deux cent mille ans à peu près, — l'histoire de l'homme, au sens que nous donnons à ce mot, n'est qu'un point bref de durée dont l'évolution manifeste le progrès de la communauté humaine, sociale et familiale, et aussi le développement de l'individu. Les stagnations, les décadences, les reculs des civilisations, les changements d'orientation ont tous pour fin de préparer le triomphe eschatologique de l'esprit. Des conditions géographiques propices, des assimilations culturelles peuvent créer les facteurs favorables nécessaires à l'éclosion d'une civilisation authentique; mais les causes initiales qui en déterminent telle époque plutôt que telle autre demeurent encore mal expliquées. L'histoire ne s'ordonne pas uniquement d'après le principe géographique, comme le veut Helmolt. Pour être provocant, ce facteur ne tisse pas à lui seul toute l'histoire. S'il doit compter avec elle, il lui faut souvent régresser devant les composantes de l'industrie, du génie et de la liberté de l'homme. L'histoire ne contient pas tout le réel, mais elle est plus que l'annotation des événements qui marquent le progrès des techniques et de la marche réalisatrice des idées. De celles-ci, l'histoire n'en assimile qu'une part infime, le reste étant à l'arrière-plan ou au-dessus d'elle, dans le domaine de l'esprit ou de la connaissance pure des vérités éternelles. Les royaumes qui nous ignorent, selon Pascal, nous rappellent que ceux de la terre sont peut-être les moins heureux, les moins durables. L'histoire aussi traduit un mouvement sans arrêt. Il lui faut des renouvellements. Elle impose des adaptations. Elle connaît des périodes de gloire et de déclin. Où va-t-elle ? Nul ne le sait au juste. Tantôt elle prend une direction, tantôt une autre, opposée.

annonçait déjà sa chute dans l'encratisme hérétique et marcionite qui menaça l'Eglise du II[e] siècle.

Les débuts historiques empruntent, en apparence, au mouvement : le départ est lent, puis il s'accélère. A travers les agitations innombrables qui ont secoué l'histoire, son déroulement est presque expérimentalement lié à des époques de tranquillité générale, où rien ne se produit de ce qui aurait dû, par la force des causes, se produire. L'empire romain à sa fin illustrerait ce vide accompagnant la stérilité *extérieure* des événements. Extérieure seulement, parce qu'il faut toujours croire que l'histoire va son chemin en deux voies parallèles : le noumène visible et le phénomène *intérieur*, invisible, mais réel, autant que l'autre; plus durable certainement, qui s'incruste dans la mémoire des âmes pour en orner ou en déformer la structure. Admettre le contraire en reconnaissant les faits seuls, amputés de leur signification et de leurs conséquences, serait entretenir une conception matérialiste de l'histoire. Les événements surviennent pour instruire; par eux la vérité parle ou se prépare. On pourrait même aller jusqu'à dire que l'événement est « l'en bas » de l'histoire et que ses ramifications dans le monde invisible en constituent « l'en haut ».

La disposition générale de l'histoire à manifester toutes sortes d'opérations réactives est à chercher dans la nature même de son cours, non pas tant comme donné historique que comme déroulement visible de faits vécus intérieurement. Au reste, là réside toute la valeur historique. Par lui-même, un fait est peu de chose : cause objective externe; la manière que les hommes le réalisent importe plus : cause subjective interne. On ne peut se faire l'idée d'ensemble qu'il faudrait d'une époque pour la comprendre. A peine connaissons-nous les grands faits qui l'ont marquée de leur empreinte. C'est pourquoi, plus grand sera le nombre des détails connus, plus nous nous rapprocherons de la vérité sur le tout historique, mais sans pouvoir jamais le saisir, parce que le particulier, dont il nous faut tenir compte, nous découvre des rapports de cause à effet propres à lui seul.

La décomposition des faits en catégories, puis leur analyse, apporte le grand moyen de parvenir à une explication de l'histoire avec chance d'offrir des résultats généralement admissibles. Le tout historique est constitué par un vaste réseau de causes et de rapports entre leurs effets,

d'enchaînements capables d'aller jusqu'à toucher l'ordre spirituel [42]. Le positivisme d'Auguste Comte, par exemple, tenta d'établir les relations logiques pouvant lier, d'une part, les vérités l'une à l'autre et, d'autre part, la succession chronologique qui les situe dans les événements. Les fondements de l'histoire reposent sur les débris des temps passés, sur les faits transmis par ceux qui suivirent. L'histoire écrite n'est que la portion de ces faits jugés dignes d'intérêt au point de les raconter [43]. Le polissage des mœurs, la formation ou la dégénérescence des langues, l'établissement et la perpétuation des coutumes et des traditions sont les dépôts laissés par le passage civilisateur des groupes humains, selon l'époque et le milieu. Stratifications temporelles recouvertes d'une couche massive de faits venus s'ajouter, par la suite, sans interruption. Tel se présente le schème historique qu'il appartiendra à l'examen critique de juger.

Quand l'histoire parle d'une époque, elle passe sous silence les événements individuels ou sociaux communs à cette époque, et aux autres semblables, pour ne relater que les faits isolés qui créent vraiment la valeur différenciée des événements. Nous possédons deux modèles dans le genre : Hérodote et Thucydide. Le premier, au précieux talent de conteur, s'il exige des vérifications, est pourtant le seul qui nous fait saisir toute la portée des guerres médiques. Thucydide, lui, comprend tout le sens des événements et la grandeur de son génie nous communique cette intelligence. Plus qu'Hérodote, il se passionne pour la causalité rigoureuse, comme Leucippe, Anaxagore et Démocrite. Il recherche le principe du mouvement de l'histoire dans les sociétés humaines. Ainsi, chaque fois qu'il s'agit d'apprendre l'histoire grecque ou romaine, il faut revenir également, sans idées préconçues, à Thucydide et à Tacite.

La nomenclature historique est apportée par : 1° la chronologie; 2° la diversité des peuples; 3° les civilisations; 4° les structures sociales. Ici, la généalogie fait preuve. Elle implique non seulement l'affinité

[42] « Les grandes créations spirituelles font la véritable histoire » (Karl JASPERS, *Origine et Sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 160).

[43] Sans faire nôtre, pour autant, le conseil de Napoléon Bonaparte : « Les hommes ne doivent pas lire autre chose que des livres d'histoire », qui limite trop étroitement les horizons de l'esprit. Lui-même, d'ailleurs, manifestait des goûts plus divers. Dans la bibliothèque qui l'accompagnait durant la campagne d'Egypte, on pouvait compter : *Werther*, *Ossian*, l'Ancien Testament, la *Nouvelle Héloïse*. « Indication, remarque Chateaubriand, du chaos de sa tête. »

physique et familiale, mais aussi elle se mêle aux facteurs sociaux, aux mouvements des civilisations. La chronologie, pour sa part, aide à fixer l'histoire, mais non à la constituer; moins encore à nous en faire saisir le sens. Or seul ce dernier permet une interprétation. En approfondissant l'histoire, on éprouve le sentiment qu'elle ne passe que pour faire place à un devenir impossible à négliger par la méthode qui l'étudie.

L'étude de l'histoire ne peut être, en tout, semblable à celle des sciences exactes. La recherche historique la plus scientifique, parce que trop empirique, n'en finira jamais de remonter d'une cause à une autre pour avouer, finalement, ne pouvoir saisir l'ultime des causes. Personne ne peut dire exactement pourquoi l'histoire procède de telle façon et non pas de telle autre; pourquoi la somme du mal y est sensiblement supérieure à celle du bien. A ce stade, cependant, on peut reconnaître que la malice humaine détient une réponse importante et que l'histoire se déroule sous deux aspects : celui que l'on voit et celui que l'on ne voit pas [44]. Beaucoup d'événements non retenus par la mémoire historique méritent mieux que « l'existence injustifiable » que pense Hegel. Ces événements sont un gain pour l'obscur de l'histoire, pour son côté invisible.

« L'invariable idéal de l'historiographie est d'embrasser la destinée de l'humanité tout entière en une seule signification historique », relève H. Rahner [45], illustrant ainsi que les recherches et l'analyse de tous les détails des causes historiques ne sont pas essentielles à l'explication de ces dernières. De tels moyens aboutiraient à un positivisme stérile. L'histoire s'attache à une pensée plus haute, à une aide métaphysique, au-dessus de la « physique » des seuls faits. Une conception historique ou scientifique qui nie l'objectivité de la connaissance métaphysique se révèle, un jour ou l'autre, inefficace. La cause mère des événements nous échappe. Découvrir une cause et expliquer le *sens* de son effet sont deux choses. Nous constatons le fait, nous ignorons son rapport avec l'unité de l'histoire. Il ne faut pas, non plus, voir des causes

[44] « Les complaisances secrètes forment une des parties les plus ignorées de l'histoire du monde » (Ernest Hello).

[45] *La théologie catholique de l'histoire*, dans *Dieu vivant*, n° 10.

partout [46]. C'est une des grandes faiblesses de Spengler [47]. Les institutions d'une civilisation vieillissante, puis disparue, peuvent n'être soumises qu'au processus naturel de l'existence, même en admettant que les formes historiques demeurèrent rarement calmes et exemptes de perturbations modificatrices. L'histoire fourmille d'illusions et elle s'écoule à en déplacer les centres. C'est un autre trait de son caractère transitoire. Tout homme qui médite l'histoire lui décerne aussitôt un aspect temporaire qui ne trompe pas sur sa contingence. En effet, on chercherait vainement en elle une finalité ultime.

La méthode historique ne fournit pas l'unique source de lumière sur l'histoire. Nécessaire à plus d'un titre, elle s'avère toujours d'un grand apport pour l'approfondir; mais elle ne rejette pas pour autant le recours à un autre âge et à son contenu humain. Le sens de l'histoire s'élucide à l'aide de la recherche qui examine les valeurs authentiques qui ont animé les faits survenus, et au moyen aussi de la psychologie qui scrute l'origine et la nature de ces valeurs, puis leurs liaisons avec la réalité. Les deux méthodes sont analytiques. Qui peut nier que l'histoire forme un tout aggloméré patiemment par la suite du temps où se puise le fondement de cette norme, fort compliquée, appelée sens de l'histoire ?

Toute notre connaissance du passé se base sur le *témoignage* [48] sous une quelconque de ses formes multiples : documents écrits ou gravés dans le métal, la pierre ou l'argile. Une cause maîtresse peut prendre naissance en un seul point du globe et, de là, s'étendre pour rayonner partout. On croit qu'il en fut ainsi pour l'invention de l'écriture. L'idéal de l'historien est d'atteindre à la réalité pure et complète du fait. Cette vue s'oppose à l'égocentrisme qui désire ramener les choses

[46] C'est le problème, presque insoluble, du passé *intégral* enfoui dans le réseau des relations causales et restitué, si c'était possible, pour permettre l'objectivité *entière* de l'histoire. A cet égard, l'ouvrage de Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, se présente comme un modèle méthodologique.

[47] A. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918.

[48] « L'historien est un homme qui interroge des témoins » (Kant).

Mais il ne faudrait pas verser dans cette minutie annalistique qui se croit richement informée parce qu'elle pressure inutilement les faits. Curiosité malsaine entachant trop souvent la petite histoire, locale ou régionale, et que Bossuet condamne : « Cette avidité insatiable de savoir l'histoire ! Si c'est pour en tirer quelque exemple utile à la vie humaine, à la bonne heure ! Mais si c'est pour repaître l'imagination de vains objets, qu'y a-t-il de plus inutile que de tant s'arrêter à ce qui n'est plus, que d'évoquer tout cet attirail de la vanité qui de lui-même s'est replongé dans le néant d'où il était sorti » (*Traité de la Concupiscence*, chap. 8).

à sa vision. Car il faut en prendre son parti : l'histoire ne satisfait pas nos puissances de plénitude.

Pour Jaspers, la structure de l'histoire universelle repose sur la *période axiale* [49]. La thèse est probante empiriquement, mais son auteur lui refuse toute capacité d'explication absolue et il admet qu'elle se solde par une faillite : « La période axiale elle-même a échoué. La marche du monde s'est poursuivie [50]. » Ainsi donc, si la période axiale fut un sommet, elle n'apparaît pas comme un terme; mais qui sait si la perte de son emprise sur nos destinées n'a pas marqué le début d'une dégénérescence qui se poursuit ? Si l'histoire n'est que la progression ou le rejet des élites, c'est prouver qu'il faut se préserver de tout rejeter du particulier historique pour le fondre dans un universalisme préconçu. Une vue d'ensemble exacte de l'histoire équilibre le particulier et l'universel; elle établit la relation de l'un à l'autre.

La loi des correspondances historiques, ou *parallélisme des phénomènes*, est fort discutée, sinon discutable. Elle exhiberait, pour les uns, la preuve de l'unité originelle de l'humanité, pour les autres, celle du mouvement général, progressif et universel de l'histoire. Or elle n'illustre peut-être qu'une simple application de lois sociologiques mal définies. La plus grande valeur sociale, la liberté, est aussi celle qui fut la plus rare et la plus menacée au cours de l'histoire. Même une fois acquise, elle ne demeure jamais statique, mais poursuit son évolution, habituellement rapide. Dans l'Antiquité, Athènes et Rome présentent des exceptions. Dans les temps modernes, l'Amérique du Nord et l'Angleterre en sont d'autres, éclatantes quant à la lenteur du développement du concept libertaire. L'histoire peut détruire l'homme, en autant qu'il appartient au libre pouvoir de celui-ci de se détruire en

[49] « Un axe de l'histoire, à supposer qu'il existe, pourrait être trouvé *empiriquement* [l'auteur souligne], en tant que fait valable comme tel pour tous les hommes, y compris les chrétiens. Il se situerait au point de la naissance spirituelle de l'homme, [...]; il serait là où ce plein épanouissement de la qualité humaine, sans s'imposer comme une évidence empirique, serait pourtant admis d'après un examen des données concrètes; on aurait ainsi trouvé pour tous les peuples un cadre commun permettant à chacun de mieux comprendre sa réalité historique. Or cet axe de l'histoire nous paraît se situer vers 500 avant Jésus-Christ, dans le développement spirituel qui s'est accompli entre 800 et 200 avant notre ère. C'est là que se distingue la césure la plus marquée, dans l'histoire. C'est alors qu'a surgi l'homme avec lequel nous vivons encore aujourd'hui » (*Origine et Sens de l'Histoire*, p. 8, 9).

[50] *Op. cit.*, p. 33. Il avait écrit plus haut (p. 30) : « Il est impossible de saisir exactement la nature des événements qui firent de cette époque un axe de l'histoire universelle. On ne peut que délimiter cette percée soudaine, décrire ses aspects variés, en interpréter l'importance et se pénétrer toujours plus de ce qu'il y a là de mystérieux. »

devenant esclave de la technique qui bouleverse la nature des choses et heurte celle des âmes. L'homme ne peut s'en prendre qu'à lui seul de l'usage fait de sa liberté. Imparfait et perfectible, l'homme fait et défait l'histoire en se faisant et en se cherchant lui-même. La conséquence de nos actes porte effet dans une mesure imprévisible et quelquefois involontaire. L'histoire et le libre arbitre de l'homme sont inséparables; autrement l'histoire doit se concevoir comme une entité fatalement concurrente de la nature humaine avec ses aspirations. La Rome des César nous rappelle éloquemment la vanité des grandeurs de domination. En ce temps-là, la ville maîtresse du monde dictait à tous ses volontés et tout pliait à la seule mention de son nom; mais son incessant combat à la liberté la perdit.

LE DEVENIR HISTORIQUE.

Toynbee affectionne l'analyse des causes historiques envisagées principalement sous l'angle sociologique. Il ne rejette ni le libre arbitre de l'homme ni l'inéluctable du devenir historique. La décadence d'une civilisation n'est pas une échéance inconditionnelle. La sociologie a vu croître son importance depuis que notre monde moderne s'applique à dominer les forces régissant les sociétés, à rechercher les causes et les moments où elles entrent en action, à établir l'interdépendance des sciences qui fondent la sociologie : anthropologie, géographie, économique, psychologie. Cette dernière, spécialement, par son apport à la réalité historique, et en détachant de celle-ci l'individu, définit les normes idéales que l'homme doit détenir au sein de la communauté sociale pour la servir selon le rang qu'il y occupe, tout en illustrant bien que ce n'est pas l'individu qui façonne la société, mais celle-ci qui retentit sur celui-là.

Les formes artificielles créées par le mensonge politique et les cadres sociaux inadaptés à ceux qu'ils prétendent enfermer, un jour éclatent au milieu de catastrophes funestes aux corps et aux âmes. Pour comprendre l'homme on ne peut le dissocier de l'histoire. Il faut le situer à une époque, à un moment du temps. Il faut l'insérer à un milieu, l'unir à une forme d'activité. Les individus, les institutions changent et passent. Chaque génération vient modifier les systèmes, faire évoluer les doctrines par la relève d'un sang nouveau. L'homme

ne perd pas sa nature. La foi à un Être supérieur dure. L'art aussi est immarcescible, ses expressions seules varient. Ces sortes d'éléments, stables, déclenchent les processus historiques reconnus plus cohérents de nature et équilibrant les réactions fluctuantes suscitées par les grands mouvements : guerres, révolutions, etc. L'histoire charrie des courants grossis des actes individuels, eux-mêmes alimentant les marées sociales nourries, de la sorte, de toutes les passions humaines et menant à des fins qui posent les réalités de l'histoire. L'envergure de l'histoire possède des caractères plus vastes et plus généraux que toute vie individuelle. La vie collective se morcelle en groupements d'une durée très variable et qu'une génération rattache à la suivante. Toynbee en arrive à compter vingt et une civilisations, de diverse durée, qui se seraient développées depuis l'apparition de l'homme. Différentes et indépendantes les unes des autres, elles se seraient néanmoins compénétrées et, maintes fois, entrechoquées.

La formation et le développement des civilisations sont liés à l'application élémentaire de facteurs naturels et simples. Ainsi, dès la plus haute antiquité, fleurirent des civilisations qui n'utilisèrent pas le cheval pour l'agriculture, le transport ou la guerre; mais elles ne purent se répandre, conquérir et progresser au même point que le monde indo-européen, trois mille ans avant Jésus-Christ.

L'histoire n'est qu'une suite d'établissements et d'écroulements d'empires, ces « machinas transituras [51] ». « C'est dans l'ensemble du déroulement historique qu'il faut se représenter la croissance et la chute des grands cycles de civilisations », écrit Alfred Weber [52]. C'est juste, car autrement on sépare les effets de leurs causes et on perd la notion du milieu et du sens de l'histoire.

Spengler, lui, affirme que la fin d'une civilisation connaît toujours l'adoption, par le plus grand nombre, de conceptions à base religieuse. Il donne pour exemple le bouddhisme hindou et le stoïcisme grec. Pour l'Occident moderne, il pointe du doigt le socialisme, la religion nouvelle la plus répandue. Ce sont peut-être là des cas authentiques, mais si on applique le principe au christianisme, comment se fait-il que,

51 Saint Augustin, *Sermon 362*, 7.

52 Les ouvrages suivants révèlent le mieux sa pensée : *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leyde, 1935, et surtout *Das Tragische und die Geschichte*, Hambourg, 1943.

depuis son instauration dans le monde, il y a deux mille ans, il a suscité tous les véritables progrès et que ceux-ci s'arrêtent dès que la conception chrétienne dégénère ? Certes, comme toutes les autres grandes civilisations, la civilisation chrétienne témoigne de la dualité perpétuelle qui joue au sein du conflit humain : la concupiscence de la vie et l'idéal mystique. Cette lutte entre le monde et la grâce, n'allons pas croire que l'histoire en soit exempte. Elle illustre bien plutôt l'effet, vu à l'œuvre, de l'harmonie première, rompue par la chute, entre les puissances de l'âme et celles du corps. Le péché originel a introduit dans l'histoire une force irréversible, une sorte de pouvoir destructeur sur toutes les œuvres de l'homme. Aussi, pour lui, le bilan de l'histoire s'établit-il en une perte incompensable. Dostoïewski estime que la concupiscence de la chair, l'orgueil de la vie et la volonté de puissance « président toute l'histoire et montrent les trois images auxquelles se réduisent toutes les insolubles contradictions historiques de la nature humaine sur toute la surface de la terre ». Ou bien encore, c'est Gœthe qui voit partout agissant le « Chaos Wunderlicher Sohn », « le fils étrange du Chaos », Satan, l'Adversaire, le Mauvais.

L'interminable chaîne de souvenirs dont l'histoire est formée sert à la fois de base pour prévoir l'avenir. Comment posséder le sens de l'histoire sans envisager l'avenir ? A quoi bon l'enseignement du passé s'il ne doit servir pour préparer le futur ? Le fatalisme ne prévaut pas en histoire. L'avenir sera fait du présent, et celui-ci est formé de nos actions. Prétendre, précisément, que l'avenir est inconnaissable et s'en prévaloir pour ne rien faire, c'est l'attendre dangereusement. Car, en réalité, l'histoire ne répète pas les phénomènes; elle demeure soumise à la liberté créatrice de l'homme qui suscite les faits nouveaux, faisant ainsi que quelque chose *arrive*.

Toutes les situations historiques sont provisoires. Elles ne semblent pas capables de conserver longtemps un élément stable. Elles le transforment. Elles ne le perpétuent pas tel qu'il naquit. Elles le muent, le réduisent ou l'annihilent tout simplement. La tendance unitaire de l'histoire l'oriente vers une certaine fin par la compénétration des civilisations et par l'extension de la liberté conçue plus clairement. Ce qui a pour résultat de soustraire l'histoire au hasard, lequel préfère la dispersion à l'unité. S'il nous était possible de saisir

l'histoire en son tout, c'est par lui que nous en capterions le plein sens, et si ce mot nous était donné, il semble que la théologie seule pourrait l'apporter. Ce mot serait : *salut.* Toute l'histoire se déroule suivant un ordre de Dieu, en vue de concourir à la salvation de tous. On ne comprend rien au commencement si on ignore la fin. « Celui qui se tient déjà au-dessus de l'histoire peut déceler le sens ultime de la valeur définitive de l'histoire [53]. » Nous rejoignons saint Augustin et Bossuet qui n'enseignent pas une philosophie de l'histoire, mais une théologie puisqu'ils la posent sous l'égide d'une Providence. Ensuite, celle-ci n'est pas déterministe. Jaspers également proscrit le fatalisme; sa philosophie réaliste du concret demeure donc ouverte à la plénitude de la vie [54].

La croissance de l'humanité et l'épanouissement des civilisations procèdent d'une orientation foncière. Kant lui-même reconnaissait qu'une Providence avait dressé les plans de l'histoire. Il est facile de conclure comme lui en considérant tous les événements comme les éléments d'un tout. Saint Augustin argumentait de la sorte [55] pour attribuer à l'histoire son unité qu'elle tire justement de sa soumission à un plan divin formé, selon la théologie chrétienne, des données invariables avec lesquelles l'explication de l'histoire peut être abordée : faute originelle, Incarnation, Révélation, Rédemption, jugement dernier et Parousie. Le grand mystère de l'eschatologie chrétienne (âme et corps sauvés) rejette complètement pour l'homme un mode de triomphe sur la mort à la façon dualiste platonicienne ou cartésienne. Ce mystère, pour une part, parvient à notre connaissance au moyen de signes sensibles repérés au cours de l'histoire. L'interprétation catholique de celle-ci est enfermée dans la dialectique de trois idées : le drame de l'humanité part de l'unité paradisiaque, traverse la cassure diabolique et doit retourner à la consommation céleste. La prédication et la mort dramatique du Christ sont plus que de simples faits historiques notés par une chronologie exacte : c'est la manifestation du drame intérieur qui se joue secrètement dans le cœur de tout homme venant en ce monde. Les temps présents avivent l'acuité de ce drame. Car ce

53 H. Rahner, *op. cit.*
54 *Op. cit.*, p. 190 seq.
55 Voir *Cité de Dieu, passim,* mais surtout les chapitres IV et V.

n'est pas parce que notre siècle camoufle le problème de la destinée que nous conclurons qu'il s'est atténué.

« La résurrection du Christ est l'événement central de toute l'histoire », dit Bossuet. Ici, on ne peut s'empêcher de penser à Plutarque. Les historiens des siècles classiques écrivirent l'histoire en racontant la vie des hommes illustres bien plus par la noblesse de leurs actions que par leur rôle politique. Tel fut Jésus-Christ, même si l'histoire en tient peu compte [56].

Le christianisme est un fait qui étonne toujours l'histoire. Honni, détesté, frappé par ici; submergé, traqué, vaincu par là, il réapparaît néanmoins à un autre endroit, à un autre moment du temps. Il est imbattable, impérissable. Entouré de dangers, de menaces, de contradictions, la mort lui est refusée. Autour de lui naissent, grandissent, déclinent et disparaissent les institutions. Les doctrines se fondent et s'envolent. La sienne demeure. Les systèmes s'échafaudent, puis s'écroulent. Le christianisme n'a pas de système : il est une foi qui peut connaître des hauts et des bas, du fait de ses adhérents, mais qui demeure une chose non humaine, toujours jeune et vivante. Ce drame, l'histoire ne peut l'ignorer, mais elle ne le comprend pas. Le christianisme intègre l'histoire en lui, car depuis Jésus-Christ il a partie liée pour ne s'effacer qu'avec elle de la scène du monde.

Tous les peuples qui ont ignoré Dieu sont disparus. Les Phéniciens, ces techniciens parfaits de l'optique; les Assyriens, ces maîtres de la mécanique céleste; les Sumériens, à la science bien supérieure à la nôtre, ont été rayés de la surface de la terre. On trouve difficilement, aujourd'hui, les traces de ces civilisations brillantes. Les Égyptiens eux-mêmes, artisans professionnels de l'architecture, ont perdu leur art et leur science. Tout au long de l'histoire, les peuples qui ont reçu, puis abandonné le christianisme ont dépéri également et sont tombés dans l'oubli. L'Église africaine, par exemple, après avoir rayonné de Carthage, s'est assombrie et diluée au milieu de peuplades primitives dont nous évangélisons de nouveau les descendants. Peut-on, en somme, assigner une cause unique et initiale à la plupart des désordres de l'histoire ? Oui, et c'est l'ignorance ou la négligence effective de

56 « Jésus-Christ dans une obscurité (selon ce que le monde appelle obscurité) telle que les historiens, n'écrivant que les importantes choses des Etats, l'ont à peine aperçu » (Pascal, *Pensées*).

l'ordre surnaturel. Au reste, il n'y a pas à espérer une cité terrestre parfaitement modelée sur la doctrine chrétienne. Le moyen âge politique, social, économique et religieux est révolu et son retour n'est pas nécessaire pour instaurer une société plus imprégnée de foi. « La tâche de l'Église n'est pas de conserver le monde tel qu'il est, même s'il est devenu chrétien, mais de le conserver chrétien tel qu'il ne cesse jamais de devenir autre [57]. »

« L'histoire se dépasse elle-même », écrit Jaspers [58]. Non : c'est nous qui la dépassons. L'histoire ne peut se transcender elle-même; elle ne peut être son propre souvenir qui « brille comme un éternel présent »; elle n'est pas une hypostase; elle accompagne la créature intelligente, simplement. Par contre, notre auteur admet :

> Des hommes se firent la proie de la vérité éternelle qui s'exprima par leur bouche; leur acte, quoique incarné dans l'histoire, la transcende et nous entraîne plus haut, dans ce qui fut avant l'histoire et, en elle, se fit Verbe. [...] Nous voyons seulement que, dans le temps, nous est venu quelque chose qui se trouve au dehors et au delà du temps et qui est l'être même.

L'avenir de l'histoire présente-t-il une vision pessimiste ? S'il est inutile de tenter des prédictions, il est permis de ne plus ajouter une foi aveugle aux idées de progrès mirobolants héritées du XVIII[e] siècle. Une paix universelle régnant dans un monde bâti sur une justice et une liberté parfaites est une utopie. Haussant le débat à l'échelle cosmique, on en vient à se demander si la planète suffira un jour à l'homme pour loger et nourrir toutes les générations futures accompagnées des formes de plus en plus nombreuses du progrès. Faudra-t-il alors conquérir l'espace avec des moyens appropriés ? Ce sera peut-être la seule échappée possible à l'épuisement des richesses naturelles de la terre. Inutile d'ajouter que notre histoire en serait entièrement modifiée et nouvellement orientée [59].

57 Etienne Gilson.

58 *Op. cit.*, p. 346.

59 Lors de la conférence mondiale sur la population, tenue à Rome en septembre 1954, le père Stanislas de Lestapis, jésuite, a cité des faits peu connus, mais fort éloquents : « Les États-Unis, exposait-il, consomment actuellement 50 % des ressources renouvelables du monde entier et, en 1980, si l'augmentation se maintient, ils en consommeront 83 %. » Sans vouloir faire dire aux statistiques plus qu'il ne faut, comment nos voisins, dont la population aura doublé dans quarante ans, pourront-ils subvenir à leurs propres besoins et aider en même temps les pays pauvres dont la population croît rapidement ? Personne ne peut répondre. Car, contrairement à l'opinion des économistes et des démographes, le taux de natalité ne tombe pas

Sur le plan social, sommes-nous en train de figurer au sombre tableau que brossait Nietzsche de l'homme de l'avenir ? Il faut se rappeler, il est vrai, qu'avant sa réalisation, « Dieu est mort » ! Malgré cela, le père du surhomme raille ainsi :

> Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil... Un peu de poison de-ci de-là, pour se procurer des rêves agréables. Et beaucoup de poison enfin, pour mourir agréablement. On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais l'on veille à ce que la distraction ne nuise point... Point de berger et un seul troupeau ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux : qui a d'autres sentiments va de son plein gré dans la maison des fous. Autrefois tout le monde était fou, disent les plus malins, et ils clignent de l'œil. On est prudent et l'on sait tout ce qui est arrivé; c'est ainsi que l'on peut railler indéfiniment [60]...

De son côté, Burckhardt, en 1870, relevait déjà :

> L'État va reprendre très activement en main la direction culturelle et même, de mille manières, lui donner l'orientation qui lui plaira. Peut-être la civilisation ira-t-elle jusqu'à se régler d'elle-même sur les désirs de l'État. [...] Quant à la recherche scientifique désintéressée, à son expansion, à celle des arts également, une bonne part risque de périr et le reste aura la vie deux fois plus dure. Un strict utilitarisme sera le type d'existence dominant. Les guerres qui viendront feront le reste pour consolider cette situation [61].

Il tempère faiblement son pessimisme :

> Il se produira sans doute quelque réaction du côté d'un idéal de liberté, mais grâce seulement à un effort surhumain.

En 1872, on lit dans sa correspondance :

> Le militarisme sera le prototype d'existence dans un État et une administration mécaniques, dans l'école et l'instruction. Le plus extraordinaire, ce sera la condition des ouvriers; j'en ai un pressentiment qui me paraît à l'avance une folie complète et qui me poursuit cependant : l'État militarisé doit devenir grand industriel : on ne peut abandonner éternellement à leur détresse et à leur envie ces hommes entassés dans d'énormes ateliers. Ce qui doit logiquement se produire, c'est la misère en uniforme, réduite à une mesure définie et contrôlée, avec avancement régulier, et chaque journée commençant et finissant au son du tambour.

Appartenait-il à notre époque de concrétiser ces prédictions ? Il semble, en effet, que Burckhardt la visait expressément sans le savoir autant que la réalité, dans certaines parties du monde, nous l'apprend.

automatiquement avec la hausse du standard de vie. Quelques exemples : province de Québec, 30,3 %; Hollande, 22,4 %; Australie, 23,3 %; Ceylan, 39,5 %.

[60] *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. d'Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1944, p. 16 seq.

[61] *Considérations sur l'Histoire du Monde*, trad. franç. par Stelling-Michaud, Paris, Alcan, 1938.

Ces craintes, pourtant, sont maintenant bien dépassées pour atteindre à une angoisse formidable, à l'échelle universelle. C'est pourquoi, à la suite des paroles précitées, il importe d'en relever d'autres qui les font pâlir et qui, insuffisamment remarquées peut-être, ne se révèlent pas moins extrêmement salutaires à la méditation dans un monde rempli de peur : « Il semble que la nuit soit sur le point de tomber sur le monde », déplorait S.S. Pie XII en exhortant le monde politique à « éviter de nouvelles effusions de sang [62] ». Puis, comme il ne s'agit pas de répandre une stérile alarme, le souverain pontife s'empresse d'ajouter : « Mais rien n'est perdu si les hommes de bonne volonté s'unissent et agissent rapidement avec ardeur et concorde. » Récemment encore [63], le chef suprême de la chrétienté réitérait à l'univers ses conseils d'éminente sagesse en ces termes :

> Ainsi donc, afin que les peuples s'arrêtent dans cette course à l'abîme, nous élevons encore une fois la voix [...] pour ceux qui président au destin des nations. [...] Toutefois, personne n'ignore qu'on a cherché et trouvé d'autres usages [64] capables au contraire de procurer la destruction et la mort. Et quelle mort ! Chaque jour on enregistre sur cette route de tristes progrès; on se hâte pour arriver seuls, les premiers, et pour avoir le dessus. Et le genre humain ne croit plus guère à la possibilité d'arrêter cette folie homicide et destructrice de soi. Pour augmenter la peur et la terreur, on voit apparaître ces projectiles téléguidés, capables d'apporter, au moyen des armes atomiques, la destruction totale des hommes et des choses. Que se hâte donc l'heure où la terre, illuminée par l'éclatante lumière du Roi éternel, pourra se réjouir de se sentir affranchie des ténèbres spirituelles aujourd'hui si denses.

Si les hommes savent obéir à ces exhortations, qui sait s'ils ne pourraient engager l'histoire sur une voie nouvelle et plus radieuse que celle suivie par beaucoup de siècles passés ?

Fernand LEFEBVRE,
des Archives judiciaires de Montréal.

62 Allocution du 6 novembre 1955.
63 Message de Pâques, 1er avril 1956.
64 Le Saint-Père parle de la puissance de l'énergie atomique applicable à des œuvres de paix et de bien-être.

Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)

---

2. *La Baie James*

(suite)

II. — ALBANY.

Les missionnaires ne goûtèrent pas de plus grande joie que le jour où ils atteignirent le poste d'Albany. Ils n'y parviendront qu'en 1848. La réception sera encore plus enthousiaste qu'à Moose-Factory, car le chef, M. Thomas Corcoran, était un catholique.

Le père Laverlochère, arrivé à Moose-Factory le 20 juin, quittait l'endroit le 3 juillet pour Albany. Avait-il obtenu, au préalable, la permission du gouverneur pour entreprendre la dernière partie du voyage ? On ne saurait le dire, car dans les lettres de recommandation données, le 2 mai, au père Laverlochère, le gouverneur ne mentionnait pas Albany, mais bien les autres postes jusqu'à Moose-Factory inclusivement.

M. Robert Miles ne semblait pas avoir la conscience tout à fait en paix parce qu'il avait accordé un passage au père pour se rendre à Albany. Il s'excusait auprès du gouverneur, le 5 juillet :

> [...] I trust that my sending the Priest to Albany will not be disapproved by you — here he made no converts to the Catholic faith and I do not expect he will at Albany, but our friend Mr Corcoran being of that Church, his absence here will not be so much felt as from him, besides which I have plenty to occupy my attention otherways [1].

Le bourgeois se plaint aussi du manque de chapelain protestant, qu'il doit remplacer :

> [...] I think it not exactly in order either, or respectable in appearance on the part of the Concern that we have no Chaplain to read the

[1] *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 350.

service when Priests of other denominations are present. I wish you could send us one this fall via Canada.

M. Miles s'expliquera encore mieux le 7 juillet :

[...] The Revd Mr Laverlochere expressed a desire to be with us longer than the Brigade usually remain and as your letter of introduction intimates the intention of their not being permitted to winter on the Coast, but at the same time recommending them to our kind attention, and he being extremely desirous of extending his visit to Albany... I thought myself at liberty to comply with his suggestions, whilst, at the same time, I hoped to fulfil your indulgence towards these Reverend Gentlemen. Accordingly he proceeded from hence by the Albany vessel the 3 inst. I have requested Mr C. T. Corcoran to return him hither the second trip of the sloop (which usually arrives here on or about the 1. August) in order that he may be with us to embark in the canoe for Temiscamingue which convies the duplicate Express... Permit me to add, in reference thereto that, if I have extended or prolonged his visit longer than you contemplated my only apology is that I would have been fearful of incurring your displeasure had I not so far endeavored to oblige him [2].

Le jour même où M. Miles se disculpait, le père Laverlochère arrivait à Albany. Le journal du poste note, le 7 juillet : « The Revd Mr Laverlochère came from Moose in the Sloop as passenger. He is accompanied by his servant [3]. » Le lendemain, le chroniqueur écrit que le père prépare la boutique du charpentier, car on ne dispose que de ce seul espace. Le dimanche 9 juillet, le père y célébra la messe, à laquelle, dit le journal, tous les serviteurs et les Indiens assistèrent. Le pauvre missionnaire n'était pas installé dans une basilique, car à la date du dimanche 23 juillet, on lit dans le journal : « The Revd Mr Laverlochère attended to his sacred duties, but his temple is but a sorry one, and to mend matters, those, who attend during the service, are nearly suffocated with smoke, which is absolutely necessary to keep down flies [4]. » Le 31, lundi, le missionnaire reprenait le chemin de Moose-Factory.

Le père Laverlochère n'avait donc pas fait un voyage de plaisir à Albany, mais il en était tout de même très heureux et il écrivait à M^gr^ Signay, le 25 décembre :

[...] Le commandant du fort Albany est un gentilhomme irlandais catholique, qui depuis 32 ans habite les bords de la Baie d'Hudson. Venu

2 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 327.
3 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/156.
4 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/156.

> d'Irlande à l'âge de seize ans, et seul catholique de cette place, il a toujours conservé une foi intacte et une piété fervente [5].

Le missionnaire profita de son passage pour élever une grande croix et il eut la joie, malgré le peu de réponse de la part des Indiens, d'opérer vingt-quatre régénérations.

M. Corcoran, qui ne voulait pas manquer la visite du missionnaire et désirait en profiter le plus longtemps possible, reconduisit le missionnaire jusqu'à Moose. Ce monsieur, par prudence probablement, ne fit aucun rapport au gouverneur sur la visite du missionnaire. Sir George s'en plaint dans une lettre du 30 décembre 1848 :

> [...] I am surprised to find you make no mention of the visit of the Missionary Mr Laverlochère, to Albany last summer. Should that gentleman revisit the Factory next year, I have to beg you will then [afford ?] him the hospitality of the establishment, and facilitate his communication with the natives; but you must not encourage the visits of the Indians belonging to other Posts to Albany, as such visits would lead to a consumption of provisions, and other serious inconvenience. Should the Priest require any supplies, you may provide them, charging them, not in the Indian Currency of "Made Beaver" or "Made Marten" but in L. S. D. pricing such supplies at the established tariff for strangers, including in your act all charges, such as canoes, guides, labor of servants, provisions, goods, in short, every thing, but his living while at the establishment, the hospitality of which to all strangers, are to be considered free of charge. You are not at liberty to facilitate the Missionary proceeding to other post without special authority to that effect.
>
> In reply to this letter, I beg you will particularly notice the result of the Priests labors at Albany, both among the Indians and our servants; and, whether any Canadian servants or followers he may have had, interfered with the trade, which must be protected against if discovered, and the Priest informed, that he must not be attended by servants from Canada, who are found to be exceedingly mischievous wherever they present themselves when not under our immediate control [6] ...

Les choses ont donc bien changé. Voilà que M. Simpson est maintenant favorable aux visites du père Laverlochère sur la côte. On ne pourra pas lui reprocher, car c'est son devoir et son intérêt, de voir à ce que le commerce de la Compagnie ne souffre pas de ces visites, ni qu'il interdise la présence de serviteurs qu'il considère se mal conduire.

M. Corcoran, sur la demande explicite du gouverneur, se sent donc maintenant plus à l'aise pour parler de la visite du prêtre catholique à Albany. Il répondra à Sir George, le 19 février 1849 :

> [...] I thought it was as unnecessary to trouble you with any remarks

5 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849, p. 28.
6 *H.B.C.*, dossier D. 4/38, p. 262-263.

respecting the visit of the Revd Mr Laverlochere to Albany this last summer, as it was about the visit of the Revd. Mr. Barnley to this place and Martins Falls Summer 1844: and it was for that reason, and that only that I was silent on the subject. Respecting his labors here I have but little to say. He baptized about 18 or 19 Indian children under the age of seven, and an old Indian woman. Several of the Indians appeared to pay great attention to what he said to them, and all those principally women, that were unemployed, and that happened to be here at the time, invariably attended in his Chapel which he had in the Carpenters shop, where he lodged, when his bell sung morning and evening. On Sundays the greater part of the servants attended mass — (some of them through motives of curiosity I believe) but never at any other time. Two or three, however, of the Indians, who were then employed here, never went near him; but that was owing to letters read from their Moose friends that prejudiced them against himself and his creed. At this place there are no Roman Catholics, except myself & wife, and in the Interior, there are only two — Adhemar, and Morrisseau. Charles Swain is the son of a Roman Catholic, but I do not know whether he follows the religion of his father or not. The priest saw the two former, but not the latter. The priest did not interfere in the slightest degree with any business unconnected with his sacred calling at Albany, nor did his servant so far as I am aware of. He, the priest, made some remarks, however, to the Indians about Goose Hunting, and obedience, for which I am thankful. Whilst here he had nothing whatever but the provisions which he and his servant used, and on his leaving us for Moose on the 31st July (he arrived here in the Albany Navy on the 7th) he was merely supplied with provisions for his voyage. Should he call here next year, I will be glad to see him, and I hope to have better lodgings for his then, than he has last summer in our Carpenter's shed [7].

Le rapport de M. Corcoran est des plus circonstancié et le gouverneur peut être bien assuré que le missionnaire s'occupe exclusivement du but pour lequel il se rend à Albany et dans les autres postes : l'évangélisation des Indiens. On voit la délicatesse du bourgeois d'Albany en espérant pouvoir mieux loger le prêtre l'année suivante.

De son côté, le père Laverlochère notait qu'après trois semaines à Moose-Factory, une goélette de la Compagnie le conduisit à Albany, à 140 milles plus au nord. Quelle réception l'attendait ?

Le bourgeois d'Albany est catholique et il n'est pas surprenant alors que la réception soit très enthousiaste.

Ces bonnes nouvelles ne manquèrent certes pas de faire plaisir à Sir George. Il autorisera donc le prêtre à y retourner l'année suivante. Il avertit M. Robert Miles, le 22 mai 1849, qu'il a donné des lettres de recommandation au père Laverlochère et il ajoute : « ... If he be

[7] *H.B.C.*, dossier D. 5/24, p. 235-236.

desirous of visiting Albany, and that we have any craft proceeding thither, you may afford him a free passage to that place [8]. » Les missionnaires reverront donc Albany en 1849.

Selon le journal du poste, les pères Laverlochère et Arnaud arrivèrent le jeudi 5 juillet, vers 9 heures du matin. Dès le premier soir, après l'organisation de leur petite chapelle dans le mess, ils parlèrent aux Indiens de la côte et de l'intérieur qui désiraient les entendre [9]. Ils quitteront Albany le 1er septembre. Le 20 août, M. Corcoran adressait quelques mots sur la visite des missionnaires. Ils étaient encore au poste, disait-il, mais il ne pouvait dire ce qu'ils avaient fait, car M. Wilson lui en avait dit peu de chose. Il ajoutait, ce qui nous permet de voir que l'action missionnaire avait plus de succès à Albany qu'à Moose-Factory : « [...] I believe, however, that several of if not all the Northern Indians are glad of this visit, and have thankfully revd [received] the instructions which the priests have given to them on the principles of Christianity [10]. »

Ce que le bourgeois Corcoran avait oublié de dire, le père Laverlochère le révélera : M^{me} Corcoran servit d'interprète et au cours de la mission, le père réussit à baptiser plus de soixante enfants et quarante adultes. On comprend alors la lettre de Sir George à M. Corcoran, le 19 novembre 1849, affirmant que le père Laverlochère s'était dit très heureux de la bienveillante attention dont il avait été l'objet dans les postes de la Compagnie et parlait très favorablement de ses succès chez les Indiens [11]. Sir George considère ce plaisir du père Laverlochère comme très naturel et il ne songe pas le moins du monde à regretter la propagation de la foi catholique.

M. Corcoran qui ne pouvait donner de détails sur la mission, dans sa lettre du 20 août, a depuis obtenu des renseignements de M. Wilson, et il écrit au gouverneur, le 9 janvier 1850 :

> [...] The Priests Messrs Laverlochere and Arnaud, who passed nearly the month of July and August here laboring zealously in their vocation, gave no trouble to Mr Wilson all the time, nor did they occasion any additional expense, except the cost of their daily bread whilst here, and for their Journey to Moose. They baptized several youngsters, and some of the Northern adult Indians, who, I am told, were exceedingly glad

8 *H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 92.
9 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/158.
10 *H.B.C.*, dossier D. 5/25, p. 535.
11 *H.B.C.*, dossier D. 4/40, p. 66.

of the opportunity of becoming Christians, and will be still more so, if the priests continue their visits to this quarter to instruct them in the principles of Christianity [12].

Chaque lettre des chefs de postes constitue un témoignage en faveur du zèle, de la discrétion et de l'esprit de sacrifice des missionnaires. Jamais nous n'avons trouvé, dans les archives de la Compagnie, un seul mot de plainte sur la conduite des missionnaires oblats, soit au poste où ils ne se montrèrent jamais exigeants, soit auprès des Indiens avec lesquels leurs rapports se limitèrent toujours strictement à l'objet de leur mission : la prédication de l'Évangile.

En 1849, le père Laverlochère note que M^me^ Corcoran, épouse du bourgeois, femme convertie au catholicisme, et véritable sainte, lui servait d'interprète : « Une dame pieuse, épouse du gardien du fort, me servait d'interprète, car aucun des dialectes de ces contrées ne lui est étranger [13]. » L'année précédente, à l'aide de cette dame, il avait traduit les prières en langage maskégon. Cette langue utilise une espèce d'écriture sténographique. Cette année, dans les temps libres, il traduisit l'abrégé de la doctrine chrétienne et commença un dictionnaire [14].

Comme la Compagnie l'avait fait pour Abitibi, elle élèvera une chapelle à Albany. Ce sera la seconde dans les régions du Nord.

La mission de 1850 allait enregistrer de nouveaux succès. Les missionnaires demeurèrent à Albany du mardi 16 juillet au 21 août, alors qu'ils partirent en compagnie de M. Corcoran [15]. Nous avons une petite idée de l'intérêt des Indiens dans cette phrase du chroniqueur à la date du samedi 20 août :

[...] Indians are gathering in to have an interview with Mr Laverlochère, whose advice in spiritual things the Indians particularly those from the Northland are extremely anxious to receive. Several adults many children upwards of 40 have been baptized since the 14th [16].

Le 13 août, M. Corcoran envoie son rapport au gouverneur :

[...] The Catholic priests — Messrs Laverlochere and Perret, who have been here since the 16th uto being about to return to Moose, I avail myself of the opportunity to inform you of the result of

12 *H.B.C.*, dossier D. 5/27, p. 61.
13 Laverlochère à Turgeon, décembre 1849, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 82.
14 *Ibid.*, p. 84.
15 Journal du poste (*H.B.C.*, dossier B. 3/a/160).
16 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/160.

their mission at this place this season and to say a few words regarding the affairs of this district.

Since the arrival of Mr Laverlochere he baptized upwards of 100 Indians — young and old — amongst whom were three of our hunters who have been at Severn for the last 3 or 4 years, and who had no other motive to visit this place than that of profiting by the priest's instructions, which is enough to show you in what estimation he is held by the natives of this quarter as a missionary [17].

De son côté, le père Laverlochère, qui se disait très heureux de sa mission dans une lettre au père Allard, en date du 30 août 1850 [18], ne cachait pas sa joie en écrivant longuement à Sir George, de Moose-Factory, le 28 août :

Monsieur le chief-factor Miles a eu la bonté de me remettre la lettre que votre Excellence m'a fait l'honneur de m'écrire en réponse à celle que je lui adressai à Michipicoten en date du 2 juillet dernier. Je ne sais comment vous témoigner ma reconnaissance, aussi bien pour l'estimable lettre d'introduction auprès de Monsieur Barclay Secretaire de l'*hon.* Compagnie de la Baie d'Hudson. Ces deux précieuses lettres de votre part m'ont été remises au fort d'Albany où j'ai travaillé durant l'espace de cinq semaines avec tout le succès désirable. J'y ai baptisé 107 personnes dont 56 enfants et 51 adultes. Jamais, depuis que j'annonce l'Evangile parmi les indiens, je n'avais vu tant de désir et tant d'empressement pour se faire chrétien. C'est ce qui a fait que j'ai été obligé de travailler fortement pour les instruire avant de les baptiser, à mesure qu'il venait quelques familles au fort, pour les renvoyer aussitôt; car dans quelque fort que je fasse la mission je n'ai rien de plus pressé que de les engager à se tenir dans leurs terres de chasse, loin de toute communication avec les voyageurs. Mon intention n'est certainement pas de les tenir par là dans un état d'ignorance, mais l'expérience m'a trop bien démontré, et tous les Officiers de l'*Hon. Cie* conviennent avec moi, que ce sont ceux qui demeurent le plus aux alentours des forts, qui s'accoutument à la nourriture des *Blancs* qui sont les plus difficiles à conduire. Je travaillerai toujours de tout mon pouvoir à les envoyer dans leurs terres de chasse, quand ils ne seront pas occupés par l'*Hon. Cie.* J'agréerai toujours avec Messieurs les officiers, pour ce qui tend au bien être soit Physique soit moral de ces pauvres peuplades [19].

Sur la mission de 1851 nous n'avons, dans les archives de la Compagnie, que le journal du poste pour nous renseigner. Les pères Laverlochère et Paillier arrivèrent à Albany le mercredi 2 juillet et travaillèrent dès l'après-midi de ce jour à préparer la boutique de menuiserie qui leur servait de chapelle temporaire. Le 3, des Indiens de Martin's-Falls se rendent au poste, dans l'unique but de voir le

17 *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 449.
18 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 100-102.
19 *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 513-514.

prêtre, et ils n'apportent aucune fourrure. Le 4 août, les missionnaires reprenent la route de Moose-Factory [20].

Dans une lettre sans date, mais de 1851, le père Paillier affirme à un confrère que l'on ne possédait pas de chapelle à Albany, mais qu'à la demande du bourgeois du fort, zélé et fervent catholique, le gouverneur de la Compagnie avait donné ordre de construire une chapelle vaste et commode pour les catholiques, aux frais mêmes de la Compagnie.

> Jusqu'à présent nous n'avions pas de chapelle à Albany; mais à la demande du bourgeois du fort, zélé et fervent catholique, le gouverneur de l'honorable compagnie de la Baie d'Hudson, a donné ordre de nous faire construire une chapelle vaste et commode, aux frais même de la compagnie [21].

Le 12 juin 1852, M. Miles, dans un memorandum à Sir George, posait explicitement la question : « Is a church to be built at Albany for the Catholics, and if so is another to be built there for the Church Missionary Society [22] ? » La réponse, mise en regard de la question, se lit comme suit :

> No churches, mission houses, schools or other buildings to be erected until the subject has been refered to me or the Gov. & Committee. Any facilities or outlay required respecting the missions, beyond such as are already authorized, must form the subject of special application either to me or to the Gov. & Committee direct [23].

La réponse de Sir George peut simplement signifier que la permission a été donnée pour une église catholique à Albany et qu'on ne doit pas en construire pour la mission protestante sans son autorisation. La chapelle fut construite et si les pères Pian et Déléage doivent ériger un petit autel dans leur chambre au cours de l'hiver 1859-1860,

20 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/161.
21 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1853, p. 79-88.
22 *H.B.C.*, dossier D. 5/33, p. 472.
23 *H.B.C.*, dossier D. 5/33, p. 472.
Sir George avait déjà recommandé la construction d'une chapelle catholique à Albany, dans une lettre à Archibald Barclay, en date du 16 novembre 1850. Tout en s'opposant encore une fois à une mission permanente, le gouverneur au Canada ajoutait : « As the natives have adopted the Roman Catholic faith, I beg to recommend that facilities be afforded for the building of a chapel, where Mr Laverlochère or any other priest from Canada might meet the Indians for the purpose of religious instruction during the summer, when the natives could maintain themselves on wild fowl which at that season, are numerous; nor can I see any objections to such tribes on the coast as have not adopted the Protestant faith, being visited by a priest during the summer; but the same objection which I have pointed out to establishing a permanent mission at Albany, holds good with reference to all other posts on the Southern shores of Hudsons Bay » (*H.B.C.*, dossier D. 4/71, p. 468-469).

comme le père Déléage l'écrit à Mgr Guigues, le 18 décembre 1860[24], c'était pour éviter de chauffer la chapelle.

La visite de 1852 devait susciter des rapports défavorables, mais qui n'empêcheront pas les missionnaires de continuer leur œuvre. Le 5 juillet, arrivaient à Albany les pères Garin et Paillier, et M. Horden, de la Church Missionary Society. Ils repartaient ensemble pour Moose-Factory, le 23 juillet[25]. La présence simultanée des missionnaires catholiques et protestants apportait avec elle ses difficultés. Le père Garin affirme qu'il rencontra, en arrivant, une opposition en forme à Albany où l'on ne trouva que quelques familles apostates ou protestantes. Il apprit bientôt cependant que plusieurs familles se tenaient à deux jours du poste, attendant la visite du père pour se rendre à Albany. Il vint même un Indien de York, à plus de neuf cent milles, pour se faire baptiser. Après les déceptions du début, le père peut écrire : « ... nous commençames alors la plus belle mission que j'ai faite dans ma vie[26]. »

Selon M. Miles, des difficultés survinrent à Albany au cours de cet été 1852. Il en fait part au gouverneur Simpson, le 27 juillet :

> [...] The Revd Gentlemen will of course report to you the result of their labors at Albany — from what I hear there has been sharp contention between the two parties & which ultimately will be most prejudicial to the Indians — their becoming followers of either party being looked upon much in the same way as in bygone days of Opposition before 1821[27].

Il ajoute qu'à l'arrivée d'un canot sur la grève, chaque prédicant essaie de convertir les arrivants à sa foi et il ajoute :

> [...] If such a system is to be pursued I leave you to judge the effect it will produce on the minds of the Indians. Mr Horden tells me he has sixty one adult adherent, but the Priests, are silent on the subject.

La rumeur de ces difficultés, réelles ou non, ne tarda pas à se rendre jusqu'à Londres, et M. Barclay, secrétaire, en manifestait son appréhension à M. Simpson, le 17 septembre 1852 :

> [...] The scandalous scenes at Albany arising out of the rivalry between the protestant and R.C. missionaries are such as might almost have been anticipated, and then the necessity of keeping the missions of the two faiths as much apart as possible[28].

[24] *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, 2 (1863), p. 43-44.
[25] *H.B.C.*, dossier B. 3/a/163.
[26] Garin à un confrère, 13 janvier 1853, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1855, p. 135-140.
[27] *H.B.C.*, dossier D. 5/34, p. 164.
[28] *H.B.C.*, dossier D. 5/34, p. 431 v. Mgr A. Turquetil, o.m.i., « dans *Missions...*

Il est évident que la présence simultanée des missionnaires catholiques et protestants pouvait entraîner des embarras. Nous ne saurions dire cependant qui était responsable de cet état de chose, mais M. Horden ou un autre ministre protestant accompagnera les prêtres de Moose à Albany en 1853 et en 1855. Les rapports des pères ne mentionnent cependant aucune des difficultés énumérées dans le rapport de M. Miles. Ce n'est pas la première fois que M. Miles donne de semblables nouvelles, mais on se souvient que, pressé par Sir George de préciser un peu plus, le bourgeois se contenta de dire qu'elles étaient insignifiantes : « trivial ».

Le père Garin arriva avec son compagnon le 19 juillet pour la mission de 1853 et partit le 19 août pour Moose [29]. Cette année, M. Corcoran donne un meilleur rapport de la mission, en écrivant à M. Simpson, le 10 août 1853 :

> [...] The Revd Mr Horden of the Church Mission Society, and Messrs Garin & Clement, Catholic priests have been here this season doing their best to instruct the natives agreably to the tenets of their respective creeds. Each party had their separate flock, and I am glad to say that, they managed matters so well that their difference in teaching did not occasion an unpleasant word whilst here. The priest will be going to Canada without delay, and will be able to give you further accts of their mission in this quarter [30].

Les missions suivantes nous sont connues exclusivement par le journal du poste. Nous voyons que les pères Garin et Reboul quittèrent Albany le 25 juillet 1854 après y être arrivés le 21 juin [31]. Du côté des sources ne provenant pas de la Compagnie de la Baie d'Hudson, nous apprenons que plusieurs Indiens de Martin's-Falls assistaient à la mission et que les conversions s'élevèrent cette année au chiffre de cinquante et une [32]. En 1855, le journal du poste note que, le 24 juin, plusieurs Indiens de Martin's-Falls arrivent pour voir les missionnaires qui, eux, arrivent en compagnie de M. Horden, le 2 juillet. Le 7 juillet, un groupe d'Indiens de Severn arrivent au fort, eux aussi, dans

des... Oblats de Marie-Immaculée, 81 (1954), p. 200, simplifie trop l'histoire pour être exact. Voir aussi *Prêtre et Missions*, 29 (1954), p. 313.

29 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/164.

30 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 503.
M. Corcoran se lia tellement d'amitié avec le père Garin, que dans son grand esprit chrétien, il légua au missionnaire la somme de cent livres sterling pour sa mission d'Albany.

31 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/165.

32 Garin à un confrère, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1857, p. 8-12.

l'intention de rencontrer les prêtres. Les pères Déléage et Garin reprennent le chemin du Canada le 27 juillet [33]. Écrivant à M. Simpson, le 8 août 1855, M. David Ruperts affirme que rien ne s'est produit au cours de la mission entre les pères Garin et Déléage et M. Horden pour assombrir la bonne harmonie [34].

En 1856, les Indiens du Nord viennent encore à la mission. Le journal du poste note qu'il en est arrivé le 28 juin et que le 30 juin un bon groupe d'Indiens de Martin's-Falls viennent attendre le missionnaire catholique. Le 5 juillet, c'est le tour d'un certain nombre d'Indiens d'Albany et de Severn à venir rencontrer les missionnaires, qui arrivent le 8 juillet. Les pères Garin et Déléage disent la messe dans la chapelle catholique. Les missionnaires quittent le poste le 25 juillet. Selon le chroniqueur qui rapporterait les paroles du père Garin, l'assistance à la mission fut très restreinte, les Indiens catholiques étant presque tous absents [35].

L'année suivante, 1857, les Indiens de Martin's Falls arrivent le 5 juillet, suivis bientôt des pères Reboul et Garin qui s'y rendent le 6 [36].

Cette migration des Indiens des autres postes venant rencontrer le missionnaire à Albany n'est pas vue d'un bon œil par les officiers de la Compagnie. M. James S. Watt écrit d'Albany à Sir George, le 22 juin :

> [...] There is another practice here, which if continued in, is likely to be of some inconvenience (in the shape of storing) to the Indians, as well as a loss (in the shape of Indians obtaining debts at Severn, Martin Falls, & the Indians bringing on their furs here for trade, which necessarily follows, that their debts are left unpaid) to the concern — I refer to the Indians who annually come here from Severn & Martins Falls (not Lac Seul as you have it in your letter of 15 Decr) to attend to the Roman Catholic Mission. — While all persons in charge of the Co's Establishments are instructed to endeavour as much as possible to prevent the Indians wandering from Post to Post, it certainly seemed to me, last summer, somewhat curious that Indians from Severn & Martins Falls should come here to attend at a mission of a few days duration, & still more curious that some effectual check had not sooner been put to it. I always understood the R.C. Clergy visited this place expressly for the spiritual good of the Albany Indians. — For aught I know they may have no other object in view than to hold a Mission for the Indians of this place, yet by the circulating of very nicely got up books among the Albany Indians, the Priest, probably without any intention on their part, being the Severn & Martins Falls Indians would come near it for no other

[33] *H.B.C.*, dossier B. 3/a/166.
[34] *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 377 v.
[35] *H.B.C.*, dossier B. 3/a/168.
[36] *H.B.C.*, dossier B. 3/a/171.

purpose than to receive a book. In a few years more I should not wonder at all to hear of the York & probably the Churchill Indians coming this way — Those Severn & M. Falls Indians who now come here, must suffer very much for want of food in coming & in returning & they actually starve while here — I know of no ready check to this practice — for it has gone too far — The Indians might be threatened by the persons in charge of Severn & M. Falls that those who visited Albany should not receive a simple Made Beaver in debt, & the person in charge here should refuse to trade those Posts' Indians' furs [37].

Si la migration effraie M. Watt et s'il ne comprend pas pourquoi les Indiens s'exposent à tant de maux pour venir chercher un petit livre même « very nicely got up », c'est qu'il ne comprend pas la soif des Indiens pour la foi catholique et l'enthousiasme des néophytes. Sa crainte de voir bientôt les Indiens de York et de Churchill se rendre à Albany pour y voir le prêtre est une preuve de plus de l'estime dans laquelle les Indiens tenaient et le prêtre et la foi catholiques.

Cependant, nous apprenons par M. Richard Hardisty, dans une lettre à Sir George, le 13 août 1857, que les Indiens de Severn furent moins nombreux en cette année 1857.

[...] The Priests arrived here on the 6th of July and left here on the 23rd on their return to Moose. They saw rather fewer Indians here than they did last year, as there were not so many from Severn, and I told them that if they come next year they need not expect anything from me as I would not give them anything, not even a plug of Tobacco, so that I hope they will not come again. There were also a few Indians here from Martins Falls to see the Priests, I shall do all I can to keep them from coming here, but it will no do to displease them as it might drive them off to Nipigon, where I am told that several of the Martins Falls Indians go occasionally [38].

On ne saurait dire si ces menaces eurent quelque effet sur les Indiens, mais il le semblerait puisque le journal du poste n'en mentionne pas en 1858. Il se contente de noter que les pères sont arrivés le 8 juillet [39]. Il n'en est pas fait mention non plus pour 1859. On ne parle même pas de l'arrivée des missionnaires, et on signale seulement que le 14 septembre, les hommes et les Indiens élevèrent un clocher en face de la porte de la chapelle et que le 15 septembre les pères Déléage et Pian accompagnèrent les Indiens à la chasse à l'oie à Kapusco [40].

37 *H.B.C.*, dossier D. 5/43, p. 572-573.
38 *H.B.C.*, dossier D. 5/44, p. 136.
39 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/172.
40 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/173.

Il avait été décidé que les missionnaires passeraient l'hiver de 1859-1860 à Albany. Ils en avaient reçu la permission de Sir George Simpson, qui écrivait aux officiers du « Southern Department » le 26 avril 1859 :

> The Bearers of this letter the Revd Père Déléage and a companion, are to make the usual missionary tour in the Southern Department during the ensuing season, proceeding via Temiscamingue and Moose to Albany, visiting such other posts on the way as they have done on former occasions. — I beg to commend these missionaries to your kind attentions and to request you will facilitate their movements and render them such assistance as they require.
>
> Instead of returning to Canada, next autumn, they have permission to pass the winter at the Company's establishment at Albany [41].

Le même jour, le gouverneur écrit au père Déléage :

> Since I saw you, it has been decided that the canoes shall not proceed up the Ottawa, as usual, this season; the people will be sent to Lake Superior by Railroad and Steamboat. We are unable, therefore, to provide you and your fellow traveller passages to Mattawa, so that it will be necessary to find a conveyance thither yourselves. From Mattawa, the same facilities as formerly will be afforded you. — I enclose the usual letter of recommendation on your behalf to the gentlemen of the Company's service.
>
> Instructions have been given to Mr McKenzie at Moose and to Mr Hardisty at Albany relative to the accomodation to be offered you at the latter place next winter, and I am satisfied those gentlemen will do their best to render you as comfortable as circumstances may admit [42].

Le 30 avril, le gouverneur s'adresse à M. John McKenzie, à Moose :

> Two priests the Revd Père Deleage & a companion will visit Moose and Albany, as usual, this season; they are however, to be allowed to winter at the latter place.
>
> As there may not be sufficient accomodation for them in the establishment, they propose dividing off a portion of the chapel for their winter quarters. They will require a stove: if there be not a spare one at Albany, you will be pleased to furnish one from Moose. I have promised the priests seats at the Company's table, as from experience we know how easily they are satisfied in the matter of meals, & how little trouble they occasion when members of the mess. I grant this permission only as a temporary arrangement; if a permanent mission be established, it must be made self supporting [43].

La bonté et l'humanité du gouverneur apparaît ici dans toute sa clarté. Il prend toutes les mesures en son pouvoir pour que les missionnaires n'aient pas à souffrir de leur séjour d'hiver à Albany.

[41] *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 268-269.
[42] *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 268.
[43] *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 262.

On prévoit même, par la conclusion de la lettre, la possibilité d'avoir un établissement permanent à Albany, mais aux frais des missionnaires et non de la Compagnie.

Le 5 mai, Sir George écrit au bourgeois d'Albany, M. Richard Hardisty, dans le même sens :

> Two priests, Père Deleage and a companion, are to winter at Albany next season. The [sic] have been promised seats at the Company's mess table, free of any charge. They propose fitting up a part of the chapel for their own accomodation, in which you will be pleased to render them any assistance they may require. They will want a good sized stove which I have promised shall be provided, either at Albany or from Moose. — I recommend these missionaries to your kind attention; they will endeavor to accomodate themselves to circumstances & from experience we know that, in matters of lodging and boarding they are very easily satisfied [44].

Si la lettre laisse voir la bonté du gouverneur, elle montre aussi quelle réputation enviable les missionnaires se sont créée auprès des officiers de la Compagnie. On les reconnaît pour des personnes peu exigentes en fait de logement et de nourriture. La Compagnie avait eu d'autres expériences moins agréables avec certains pensionnaires qu'elle hébergeait.

Les missionnaires se mirent donc en route pour la Baie James où ils devaient passer l'hiver. Ils ignoraient cependant quelle serait leur situation et le père Déléage en faisait part à M^gr^ Guigues, le 4 juillet 1859.

> Quelle sera notre situation pendant le cours de l'hiver prochain, nous l'ignorons encore nous ne pourrons le savoir que lorsque nous serons à Albany, nous prendrons nos repas avec le bourgeois du poste, mais où logerons-nous, je ne le sais pas encore. C'est M^r^ Hardisty qui doit rester encore à Albany pour cet hiver. Je ne suis pas fâché parce que sa femme qui est sœur de Madame Corkeren [sic], ne nous saurait être opposée; serons-nous capables de visiter d'autres places qu'Albany ? Cela est bien difficile à dire. Le ministre a pris tous les moyens pour barrer le passage partout [45]...

Nous verrons que la réception fut excellente. Les missionnaires entreprirent une petite excursion du côté de Lawachi, mais à la fin de l'été ils se demandaient encore s'ils pourraient apprendre la langue, et ils entendaient en prendre les moyens. Le père Déléage écrivait au père H. Mauroit, le 20 août 1859.

44 *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 292.
45 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1844-1862.

> Pourtant quand nous serons de retour si je vois que nous ne puissions trouver aucun interprète, je demanderai au Bourgeois de nous permettre de passer le reste de notre temps à Moose où nous pourrions trouver plus aisément quelqu'un qui pourrait nous aider. Mais je doute fort si nous pourrons obtenir cette faveur vu que Sir George a dit dans ses lettres de recommandation que nous devions passer l'hiver à Albany. Si nous ne pouvons obtenir cela, nous travaillerons avec le plus d'avantage possible [46]...

Les pères n'eurent pas besoin de faire cette demande, car ils trouvèrent à Albany même l'interprète nécessaire.

Quant au logement, le bourgeois du poste fit de son mieux pour héberger les missionnaires et préféra leur donner une petite pièce dans la maison même, au lieu de les installer dans la chapelle. Sir George l'approuvait dans une lettre du 28 décembre 1859 :

> [...] You did well in accomodating the priest who are to winter at Albany, in the manor house, instead of allowing them to occupy the chapel, which would have occasioned a great risk of fire, from the proximity to the stores [47].

Le reste de la lettre montre que le gouverneur n'usait pas de plus de sévérité envers les catholiques que pour les protestants. Il continue :

> [...] As regards the erection of a protestant place of worship, I have not authorized any outlay therein; but there will be no objection to Mr Horden erecting one at the cost of the mission funds, if he thinks it absolutely and immediately required, although the Company have strong objections to the rivalries, which arise from the presence of two different denominations of missionaries at the same post.

Sir George ajoute que les hommes peuvent aider le ministre à construire s'ils sont libres, mais qu'on doit lui charger et le temps des hommes et le matériel. Évidemment le gouverneur aurait préféré ne pas permettre cette construction aux protestants, puisque la Compagnie avait déjà élevé une chapelle catholique et qu'elle craignait la rivalité entre les deux confessions.

Le 1[er] février 1860, M. Hardisty racontait à Sir George Simpson le voyage de misère fait par les missionnaires et leurs compagnons lors de leur arrivée en octobre, au retour de leur expédition à la suite des hommes qui firent la chasse aux oies [48]. Il dit comment, le 26 octobre, la goélette fut entraînée dans la rivière et son ancre brisée. A Moose, on leur fournit un canot. Écoutons M. Hardisty.

46 *Ibid.*, dossier *Témiscamingue*, 1844-1862.
47 *H.B.C.*, dossier D. 4/56, p. 228.
48 *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, 2 (1863), p. 29-41.

[...] Mr MacKenzie then furnished the Crew & Priests with a boat to come back here in, and put into here 3 barrels of Pork for this district — they left Moose the same evening, and the following evening when only about 27 or 28 miles from Moose bad weather set in upon them, the wind blowing a gale, and plenty of snow following besides slush & ice all around them. They were obliged to remain that night in the boat, and the next morning, left her, and have to walk a long way up to the edge of the woods, where they made a fire, and remained there two nights to see if they could save the boat, but finding they could not they left her full of water with the ice piled up over her and walked here. The men lost a good many things and so did the Priests. A very high tide came some time afterwards and downed the boat with the Pork in her went to sea and nothing has been seen or heard of either boat or Pork since [49]...

La perte du seul exemplaire du dictionnaire de M^gr F. Baraga qu'ils possédaient fut particulièrement pénible aux missionnaires. Ils durent le refaire à l'aide des indigènes.

Les missionnaires s'installèrent donc dans une toute petite chambre du fort, une chambre de neuf pieds sur sa plus grande longueur, mais heureux de loger dans l'unique maison élevée dans ce pays. Ils employèrent leur temps entre la prière et l'étude et le chef fut très heureux de leur compagnie qu'il trouva agréable. Il s'en ouvre au gouverneur, le 3 février 1860 :

[...] I have passed the time very agreably with the two Priests, they have not given any trouble whatever, one of them (Père Deleage) is very much troubled with bile, and has been frequently unwell. They talk of leaving here as early as they can after the opening of navigation to return to Canada [50].

M. Horden, le ministre, ne chantait pas le même refrain et écrivait, le 6 février, de Moose-Factory.

[...] I cannot but deeply regret that two Roman Catholic clergymen are this winter residing at Albany as all the residents at that post, there is no exception whatever, are Protestants, and it is scarcely to be expected, that having no congregation of their own they will make no attempts at proselytition, and it is impossible that Mr Fleming [?] and myself having our residence at Moose, one of us could be always there. We have thought it good that Mr Fleming [?] should spend the winter at Albany, but I consider it unadvisable to do so without just making you acquainted with our intentions. Should the Priest be allowed to make Albany their permanent residence, they will doubtless make excursions to the Eastern Coast of the Bay, and there endeavor to sow the seeds of doubt and that I cannot but consider as error at places as yet untrodden by Romanist. Having seen the baneful effects of adverse creeds among Indians at Albany,

[49] *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 184.
[50] *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 201.

were they a civilized and intellectual people the case would be different. I should deeply deplore any circumstance being given to any thing which will tend to increate a evil already of too great extent [51].

Nous ne saurions dire si la lettre de M. Horden eut quelque influence, mais les missionnaires catholiques n'hiverneront plus à la Baie James et se contenteront à l'avenir de leur voyage annuel.

Sir George ne tarda pas à répondre au ministre Horden pour mettre les choses au point. Il lui disait le 26 avril 1860 :

In reply to that portion of your letter to which you express regret that the Company have allowed two Roman Catholic priests to pass a winter at Albany, in order to acquire the native language, — I can assure you no person deprecates more strongly than myself the rivalry of creeds and diversity of teaching among the Indians.

But the Company have ever felt it a duty to facilitate the exertions of any denomination which desired to spread the christian religion, without shewing more favor to one than to another. — The Company must be influenced in such matter by public opinion; and we all know how entirely that, in those days, is opposed to anything like the proscription of any religious faith [52] ...

Sir George avait envoyé une lettre semblable à l'évêque protestant de Rupert-Land, le 1er décembre 1853 [53].

Le 14 juin de la même année, M. Hardisty annonce que...

[...] There have also been a good many Indians in here this spring who arrived more than a month earlier than their usual time on purpose to see the Priests before they took their departure, and consequently brought less furs than they otherwise would have done [54].

Le fait que les Indiens se rendirent tôt cette année est corroboré par le journal du poste où il est noté, le 6 juin, que des Indiens du nord sont venus au poste pour voir les missionnaires avant leur départ [55].

Là cessent les renseignements que nous pouvons tirer des archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur la mission d'Albany. Par le journal du poste, il nous est simplement permis de connaître la date d'arrivée des missionnaires pour les années suivantes : le 9 juillet en 1861 [56], le 1er juillet en 1862 [57], le 6 juillet en 1863, le père Pian est alors seul [58], le 2 juillet en 1864, le père Pian est encore seul [59], encore

51 *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 213.
52 *H.B.C.*, dossier D. 4/57, p. 102-103.
53 *H.B.C.*, dossiers D. 4/57, p. 84 et D. 4/46, p. 265-268.
54 *H.B.C.*, dossier D. 5/52, p. 160.
55 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/173.
56 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/174.
57 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/175.
58 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/175.
59 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/177.

le père Pian le 1er juillet 1865 [60] et, le 1er juillet 1866 [61], tandis que le père Lebret s'y rendit le 4 juillet en 1867 [62].

Au sujet de la mission de 1866, le père Pian écrivait au provincial, le 28 décembre 1866, que le bourgeois, M. MacDonald, l'avait reçu avec sa politesse accoutumée.

> L'arrivée d'un simple canot est presque un événement dans ces lointaines régions; que sera-ce donc à la vue d'un prêtre venant du Canada ? C'est une réjouissance, une fête publique. Au reste, la reconnaissance m'impose l'obligation bien douce de le dire en passant : dans tous les forts de l'honorable compagnie de la baie d'Hudson, que j'ai eu l'occasion de visiter, on m'a toujours très bien reçu, et les bourgeois se sont empressés, par leurs bontés et leurs largesses de me faire oublier les fatigues de la route [63]...

En 1869, le père Nédelec montait à Albany pour la première fois, et non sans quelques appréhensions, car il ne connaissait ni la mission, ni les agents de la Compagnie, mais il fut agréablement surpris :

> L'officier en chef de ce poste a droit à toute notre reconnaissance pour sa générosité envers les catholiques. Quoique protestant lui-même, il nous a élevé à ses frais une chapelle gracieuse, décorée à l'intérieur, possédant les principaux objets du culte, et de tous points égale au temple protestant du Poste [64].

Le missionnaire ajoutait, dans une autre lettre au provincial, datée du même jour, que la chapelle était due à la bienveillance de M. MacDonald, officier en charge du district d'Albany. « Ce monsieur est d'une bonté extraordinaire pour le prêtre et très dévoué, quoique n'étant pas des nôtres, aux intérêts catholiques. Puisse-t-il rester longtemps dans ce poste pour le bien des Sauvages [65]. » C'était donc apparemment la seconde chapelle que la Compagnie érigeait à Albany. En 1870, la chapelle s'enrichit d'une magnifique cloche, payée par les Indiens, mais que le bourgeois avait fait venir d'Angleterre [66].

On songea encore, à cette époque, à se fixer à la Baie d'Hudson et le père Pian écrivait au père Florent Vandenberghe, provincial, en octobre 1869 :

> Je présume que si nous pouvions nous fixer dans quelque poste sur la mer, nous n'aurions qu'à nous louer de l'honorable compagnie, qui

60 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/177.
61 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/177.
62 *H.B.C.*, dossier B. 3/a/177.
63 *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, 7 (1868), p. 139.
64 Au provincial, 20 octobre 1869 (archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869-1872).
65 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869-1872.
66 *Registre des baptêmes d'Abitibi* (archives de Saint-Marc de Figuerey).

> jusqu'ici s'est généralement montrée bienveillante pour le prêtre catholique. Je crois du reste que cette bienveillance serait conforme à ses intérêts [67].

Il faudra attendre jusqu'en 1892 pour réaliser ce rêve, mais en attendant les missionnaires continueront leurs courses annuelles et seront protégés par la Compagnie. Le père Nédelec affirmait, le 30 novembre 1872, que grâce à l'intelligente activité de M. MacDonald, l'église d'Albany s'embellissait tous les jours [68].

Le père Nédelec pensa un peu plus tard que la chapelle devait appartenir aux catholiques et non à la Compagnie. Il l'affirme dans le registre des baptêmes d'Abitibi pour l'année 1874 et... « cela à raison de certaines concessions », dit-il. Il s'explique au même endroit en 1876. Pour l'église d'Albany, elle doit aussi, comme celle d'Abitibi, appartenir de fait à la mission à cause des arrangements passés entre M. Alex. MacDonald et le père Pian. En outre, la Compagnie obligeant en quelque sorte le missionnaire à donner pour rien ses pelleteries, s'oblige à favoriser la mission catholique. M. MacDonald, ajoute le père Nédelec, disait un jour au père Pian, la Compagnie y trouve son compte à bâtir des églises pour le profit de son commerce [69]. Nous ne savons pas quels étaient ces présumés arrangements. Il n'est pas surprenant que les missionnaires jetaient des yeux d'envie sur la chapelle d'Albany, car au témoignage du père Nédelec, elle était la plus belle de la Baie d'Hudson [70].

Dans le rapport de sa visite en 1877, le père Nédelec pouvait écrire à M^gr^ Thomas Duhamel, que les bourgeois étaient favorables aux catholiques. Il ajoutait : « Au matériel nous avons à Albany une belle église, bien blanchie ou peinturée en dedans et au dehors, une belle cloche, une jolie petite sacristie. Jamais une main catholique n'a touché notre chapelle [71]... »

Le désir des missionnaires de se fixer à demeure à la Baie James devait enfin devenir un fait en 1892. Le père François-Xavier Fafard,

67 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1870, p. 6.
68 Au R.P. [?], archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1872.
69 *Registre des baptêmes d'Abitibi* (archives de Saint-Marc de Figuerey).
70 *Registre des baptêmes d'Albany* (archives d'Albany).
Le père Déléage écrivait à M^gr^ Lorrain, le 6 janvier 1883, que la Compagnie ne donnait rien gratuitement au père Guéguen, sauf l'hospitalité et la nourriture pendant qu'il faisait la mission (évêché de Pembroke, *Correspondance*, 1883).
71 Archevêché d'Ottawa, *Registre des Lettres* (Duhamel), p. 284.

nommé pour fonder la mission d'Albany, commença par prendre les mesures destinées à assurer le succès de l'œuvre.

Le père Poitras écrivait au provincial, le 8 janvier 1892, que le père Fafard devait aller voir Sir Donald Smith pour obtenir du gouverneur une bonne contribution personnelle pour la nouvelle résidence et le transfert de la chapelle avec le terrain sur lequel elle était construite. Le père ajoutait que la Compagnie avait bâti la chapelle à ses frais et qu'elle en réclamait la propriété. Le terrain cependant était bas et inondé tous les printemps et celui qui serait chargé de la mission verrait s'il ne serait pas plus avantageux de la changer de place. Le père Fafard s'entendrait avec M. Smith pour l'approvisionnement de la mission, ce qui serait facile à obtenir. Si le provincial décidait d'aller rencontrer le gouverneur, il ferait bien de se faire accompagner par le père Albert Lacombe, son ami intime. Il faudrait aussi faire comprendre à M. Smith que cette fondation, tout en facilitant la desserte des missions, favoriserait également la compagnie en groupant autour des postes les Indiens, qui sans cela seraient exposés à aller traiter avec l'opposition. Le père Poitras terminait :

> En général les Bourgeois de l'Honorable Compagnie sont favorables à l'établissement des missionnaires pour la raison ci-dessus : témoin Sir George Simpson, qui a si puissamment aidé les missionnaires de toutes manières; témoin aussi Lord Selkirk qui, bien que protestant, a été le premier à solliciter des prêtres et qui a largement contribué à leur support. Ce sont de beaux exemples à mettre sous les yeux d'un *millionnaire* [72].

Le père Fafard ne tarde pas à écrire au provincial. Il le fait le 25 janvier 1892.

> Si Sir Donald Smith se fait trop attendre, dit-il, il serait bon d'adresser nos demandes sous peu à l'office principal de la Co. de la Baie d'Hudson à Londres, par l'entremise de M. Parson, agent de la même compagnie résident à Montréal. Je lui ai déjà parlé, et il m'a promis ses services. Je vous ai dit en quoi consistent ces demandes : terrain, transport de la chapelle à la Congrégation, permis de transporter les effets nécessaires à la Mission à bord des bateaux de la Compagnie, de Londres à Moose Factory, transport de la malle, etc. etc. Il serait à désirer que celui qui sera chargé de la mission d'Albany soit connu sous peu d'une manière officielle [73].

Le père Joseph Lefebvre, provincial, écrivit le 2 février au gouverneur de la Compagnie à Montréal au sujet de la fondation

[72] Archives provinciales O.M.I., dossier *Mattawa*, 1890-1892.
[73] Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue, correspondance*, 1892.

d'Albany et M. Donald Smith répondit le 6 du même mois qu'il ferait part de sa demande à ses collègues de la direction de la Compagnie et qu'il lui écrirait de nouveau plus tard [74]. Nous ne possédons ni la lettre du provincial, ni la réponse promise par le gouverneur. Le conseil provincial n'en décidait pas moins, le 29 mars 1892, que la résidence se fonderait en cette année 1892, même si la Compagnie désirait que l'on remît encore à l'année suivante [75].

Le père Fafard partit donc pour Albany et il annonçait au père Gendreau, le 13 juin, que les bourgeois de Moose-Factory et d'Albany s'étaient montrés jusqu'à présent d'une obligeance extrême et qu'il avait obtenu d'eux plus qu'il ne pouvait l'espérer. Tous, sauf le ministre protestant, semblaient heureux de l'arrivée des pères [76]. Le 26 août, il écrivait de nouveau au même, que le bourgeois était étonné des travaux exécutés depuis l'arrivée des missionnaires [77].

La meilleure entente règnera entre les prêtres et les officiers de la Compagnie. Le *Codex historicus* de la mission d'Albany mentionne un fait particulier à la date du 2 janvier 1893, soulignant l'harmonie qui régnait à Albany. « Le 2 janvier, pendant la Messe, nous sommes tous surpris d'entendre à la porte, tambours, violons, détonations, etc., ce sont les serviteurs de la H.B.C. qui viennent nous souhaiter la bonne année. Nous recevons à peu près une centaine de visiteurs, y compris le Bourgeois et son fils Joseph M. McKay Esq. [78]. »

Le 19 février 1893, le père F.-X. Fafard, premier directeur de cette résidence, donnait de ses nouvelles à M^gr^ Lorrain. Le bourgeois se montrait très bien et il avait fait charroyer une quinzaine de charges de bon bois « gratis pro Deo ». Il vendait du poisson à un sou et demi la livre et fournissait des perdrix à de bonnes conditions [79].

Le 3 juin, le père Fafard écrivait de nouveau que l'honorable...

M^r^ McKay, commis de la Co. B.H. depuis vingt et quelques années,

74 Archives provinciales O.M.I., dossier *Baie James*.

75 Conseil provincial, vol. 2, p. 337.

Puis, en 1892, c'est le père Nédelec qui s'adresse à M^gr^ Lorrain, le 13 février, pour expliquer les difficultés de ravitailler la mission d'Albany que l'on devait fonder cette même année. Il fallait donner des ordres pour faire venir les provisions d'Angleterre. M. Parson, préposé au gouvernement de la Compagnie de la Baie d'Hudson, à Montréal, refusait. Il était mordu, disait le père Nédelec, des ministres et des prêtres autant par intérêt que par impiété (évêché de Pembroke, *Correspondance*, 1892).

76 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue, correspondance*, 1892.

77 *Ibid.*

78 Archives d'Albany.

79 Evêché de Pembroke, *Correspondance*, 1893.

ayant perdu tout espoir, faute d'amis, d'être promu à un poste plus élevé, m'a prié de le recommander à vos soins, afin que vous daigniez user de votre influence en sa faveur auprès de ses supérieurs, v.g. Sir Donald D. Smith etc. Sa famille se compose de quatre enfants, il me parait sage et honnête, mais j'ignore quelles sont ses qualités comme « Trader ». Cela ne vous oblige à rien, j'ai seulement voulu m'acquitter d'un devoir en vous parlant de cette affaire [80].

Il revenait sur cette question, le 6 juillet, et demandait à M^gr Lorrain de faire son possible pour que M. McKay obtienne une promotion [81].

Le 1^er juin 1893, le père Fafard peut enfin donner des nouvelles des tractations avec Sir Donald Smith. Le père annonce que la Compagnie charge à la mission $ 1,00 pour le « ground rent », ce qui laisse entendre que la réponse attendue de Sir Donald A. Smith sera défavorable [82].

Mais si la Compagnie ne cède pas le terrain de la mission, on n'en sera pas inquiété pour autant, et le père Fafard annonce au provincial, le 20 décembre :

Quoique notre pétition n'ait pas été agréée auprès de la Co. H.B. je ne crois pas que nous ayons lieu de nous repentir de notre entreprise; cette même Co. nous est toujours aussi favorable que nous pouvons le désirer. D'ailleurs plusieurs circonstances indiquent que l'heure désignée par la Divine Providence pour la fondation de cette résidence avait sonnée. Ce qui doit nous assurer qu'elle saura bénir une œuvre entreprise pour sa plus grande gloire [83].

Au supérieur général, le père Fafard trouve le moyen de donner une petite idée de sa chapelle, dans une lettre du 22 décembre 1893 :

Nous trouvons à côté du fort une jolie chapelle, bâtie il y a vingt-cinq ans environ par la Compagnie de la baie d'Hudson pour l'usage de la mission catholique [84].

Le 17 mars 1894, après avoir parlé de certaines difficultés rencontrées avec le ministre, le père Fafard raconte une réunion qu'il tint pour les officiers de la Compagnie.

Je rentre chez le Bourgeois frère du ministre et lui demande la faveur de convoquer une assemblée des bourgeois, commis et serviteurs et *servantes* surtout de la H.B.C. Après avoir fait connaître l'objet de cette réunion, j'obtins la permission demandée. ... Le lendemain, quiconque peut lire sur une des portes du Poste une affiche, conçue à peu près en

80 *Ibid.*
81 *Ibid.*
82 Archives provinciales O.M.I., dossier *Baie James.*
83 *Ibid.*
84 *Missions des Oblats de Marie-Immaculée,* 32 (1894), p. 58.

ces termes. "Notice" is hereby given to the Officer, Clerks, servants of the H.B.Co (and their women) to meet together this evening at 7 klk in the carpenters shed. The object in calling in this friendly meeting is to let you know what are my dealings with the H.B.C. and how I wish to be dealt with by her employees.

Yours F.X. Fafard o.m.i.

Le père y fut à l'heure indiquée. Parmi les auditeurs se trouve un seul catholique, à qui le missionnaire a permis d'entrer pour redire aux catholiques ce qu'il aurait entendu. En termes très heureux le bourgeois fait connaître l'objet de cette assemblée et invite le père à prendre la parole. Le prêtre les remercie de leur bonté à l'égard des missionnaires catholiques et pour conserver avec eux des rapports amicaux, leur fait connaître sa politique : « our policy ». Il parla près d'une heure :

1. Induce the Indians to be honest, i.e. to pay their debts to the H.B.Co. 2. Not to join the "transient" opposition for their own good and the H.B.Cos as well. 3. In case of a honest and *permanent opposition* we are neutral. 4. Live and let live. 5. Believe and let believe. 6. We mind our own people first, the pagans next, and as regards protestants, we leave them alone, but anyone of them who, of his own free will, come and asks us to teach him our holy religion, we are in duty bound to do it. Now, I will give $5.00 to anyone of you, who shall prove I brake one of these rules. What I beg of the H.B.Co is this:

1. to grant us in the future the same assistance as in the past.

2. not to run down our holy religion, not to trouble our people for their religion's sake.

We forgive our enemies and the only revenge we shall take over them will be to pray for them, according to our Lord's precept "pray for those who persecute you"...

Le bourgeois approuva et appuya fortement tout ce que le père avait dit en disant « every word you hear is very true and very just ». M. MacKay, l'ami du père, ajouta aussi quelques bons mots. Bourgeois comme serviteurs et prêtres catholiques chantent tour à tour de joyeuses chansons et après le chant du *God save the Queen*, on se sépare tous contents. Le lendemain, le bourgeois et le commis vinrent tour à tour redire aux missionnaires leur joie, ajoutant que l'impression produite sur les serviteurs était très bonne et produirait des fruits heureux [85].

Le *Codex historicus* de la mission d'Albany ne tarit pas d'éloges à l'endroit du bourgeois d'Albany pour la période qui nous intéresse [86].

[85] Evêché de Pembroke, dossier *Correspondance*, 1894.

[86] Voici quelques notes extraites du registre des baptêmes d'Albany : « 1869 : Mr McDonald agent de la compagnie a bâti une belle église [Nédelec].

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur l'incident Fafard-Vincent survenu en 1897, car si le bourgeois s'oublia un moment, il ne tarda pas à faire des excuses sincères. Le pauvre bourgeois avait été poussé par son frère ministre.

Nous pouvons donc conclure encore une fois que, sauf de légers froissements, qui furent bien passagers, les relations restèrent toujours amicales entre les missionnaires Oblats et la Compagnie de la Baie d'Hudson au poste d'Albany.

Rupert.

Les Oblats ne firent pas de missions dans la région de Rupert, mais on eut quand même des relations avec la Compagnie. Le père F.-X. Fafard écrivait à M^gr^ Lorrain, le 13 août 1893, qu'il avait consulté M. Broughton sur les avantages et les inconvénients d'une mission passagère à Rupert's House. Ce monsieur pensait que les voyages en canots étaient trop difficiles, mais que le missionnaire pourrait prendre place à bord du bateau de la Compagnie. Il ne verrait cependant pas les Indiens de Waswanipi, qui très souvent retournaient avant le bateau; seuls les hommes et même pas tous y descendaient [87].

III. — TENTATIVES D'ÉTABLISSEMENT PERMANENT A LA BAIE JAMES.

La question d'un établissement catholique permanent à la Baie James fut longtemps l'objet de correspondances entre la Compagnie et les autorités ecclésiastiques. On s'apercevait de l'impossibilité d'exercer une influence vraiment efficace sur les Indiens sans résider au milieu d'eux.

« 1870 : Nous avons une nouvelle belle cloche; les sauvages l'ont payée [Nédelec].
« 1871 : M. Broughton en charge cet été en l'absence de M. McDonald [Nédelec].
« 1874 : Tous les sauvages ont payé leurs dettes et par là même, la cloche. Je crois que de droit et de fait, l'église doit appartenir aux catholiques et non à la Compagnie, et cela à raison de certaines concessions [Nédelec].
« 1875 : Notre église est la plus belle de la Baie d'Hudson [Nédelec].
« 1884 : Visite de M^gr^ Lorrain. « Cependant nous devons consigner ici que M. Broughton, le Bourgeois du Fort, avait fait tout en son pouvoir pour soulager la disette générale au milieu d'une agglomération si considérable de Nécessité [Lorrain]. » M^gr^ avait trouvé la chapelle bien belle.
« Les Officiers en charge de l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson se sont montrés admirables, et officiellement et officieusement, à l'occasion de la visite de l'Evêque. C'est la tradition habituelle de cette compagnie. Toujours bonne réception pour les Grandeurs [Nédelec]. »

87 Evêché de Pembroke, *Correspondance*, 1893.

Même avant le premier voyage du père Laverlochère à Moose-Factory, on songeait à cette fondation. Le père Flavien Durocher écrivait au père Guigues, le 6 avril 1847, qu'il avait entendu dire que le gouverneur serait prêt à ouvrir la porte de Moose-Factory aux missionnaires catholiques, si on lui en faisait la demande [1].

> Il paraît que le gouverneur de la Baie d'Hudson serait disposé à nous ouvrir les portes de Mousse [sic], il paraît qu'il accueillerait favorablement la demande qu'on lui en ferait. Ils sont peu contents du ministre protestant qui est à ce poste important. S'il faut en croire les voyageurs la langue des sauvages de la Baie d'Hudson est la même que ceux des Postes du Roi. Dans le cas d'une réponse favorable, nous serions en mesure de paraître avec avantage dans ce chef lieu des missions indiennes [2].

Écrivait-il sous la dictée du père Garin ? la chose est bien possible, car ce père y fait allusion dans une lettre datée du 15 janvier 1853. Alors qu'il était au Saguenay,

> ... un des messieurs de l'honorable compagnie de la Baie d'Hudson, en voyage dans ces régions, vint prendre le diner avec nous, et nous manifesta son étonnement de ce que nous ne poussions pas nos excursions jusque sur les bords de la Baie d'Hudson, où bon nombre de tribus, disait-il, n'avaient jamais entendu parler de l'évangile.
>
> Comme je lui objectais les ministres wesleyiens, il haussa les épaules.
>
> Je fis connaître ces détails aux autorités ecclésiastiques; l'on fit application auprès du gouverneur de la compagnie marchande pour faire un voyage à la Baie d'Hudson; et la permission fut accordée, le Père Laverlochère et moi, nous entreprîmes cette excursion [3].

Le père Guigues intervint-il auprès de l'évêché de Montréal pour obtenir son appui ? La chose ne semble pas faire de doute, puisque le 10 mai 1847, M^gr^ J.-C. Prince s'adressait au gouverneur. Après l'avoir félicité de son heureux retour au Canada et remercié de sa bienveillance envers les missionnaires catholiques, M^gr^ Prince en venait au point.

> [...] Dans la persuasion où je suis que les travaux de la civilisation et du christianisme ne pourront qu'avancer et affermir le bonheur moral et la prospérité matérielle des tribus sauvages que nos missionnaires évangélisent; également convaincu que ces progrès salutaires tourneront constamment à la solidité, comme à l'extension des ressources commerciales de votre Honorable Compagnie, je crois rencontrer vos vues libérales en vous prévenant que les Evêques catholiques ont l'intention d'envoyer des missionnaires dans les postes mêmes de la Baie d'Hudson, aussitôt que cela leur sera possible. En conséquence, j'ai l'honneur de

1 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites.*

2 *Ibid.*

3 Lac-des-Deux-Montagnes, 15 janvier 1853, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec,* 1853, p. 137. Le destinataire est inconnu.

vous informer que deux Prêtres missionnaires visiteront probablement cette année, les postes les plus centraux des deux baies, afin d'y offrir tant aux Canadiens Catholiques qui y séjournent, qu'aux pauvres sauvages qui y vont trafiquer, les secours nécessaires de la Religion.

Je puis, en même temps, vous assurer que les prêtres qui seront employés dans ce ministère seront toujours très dévoués à votre Honorable Compagnie, comme aussi je suis persuadé qu'ils continueront à en obtenir la bienveillante protection [4].

Sir George répondait dès le 12 mai :

I have the honour to acknowledge your letter of 10 inst just received on the eve of my departure for the interior of Hudsons Bay. Had time permitted, I should have done myself the pleasure of calling upon you, in order to have ascertained the particular posts likely to be visited by your priests this season, to the end that I might have facilitated the benevolent objects of their mission, but being about to take my departure in the course of a few days, it is quite impossible for me to go to town. I think however, I may assure you that, those gentlemen will meet with every attention and assistance at the establishments they may visit and sincerely hoping that their mission may be attended with success, in great haste [5]...

Grâce à l'action de l'évêque de Montréal et à la bienveillance du gouverneur, la porte de Moose-Factory s'ouvrait et les pères Laverlochère et Garin se rendaient à ce poste. A peine rendus sur place, les missionnaires écriront conjointement à Sir George, le 27 juin 1847, pour le prier de leur permettre de résider à la Baie.

Monsieur le Gouverneur,

C'est un bonheur pour nous de rencontrer une occasion aussi favorable que celle qui se présente pour pouvoir offrir à votre Excellence l'hommage de notre respect et de notre sincère reconnaissance, pour la bienveillante protection que vous avez daigné nous accorder jusqu'ici dans la visite que nous faisons chaque année aux Sauvages de Témiskamingue, Abitibbi, etc. Puisse le Seigneur exaucer les vœux que nous lui offrons tous les jours pour la conservation de vos jours et la prospérité de votre honorable Compagnie.

[...] Depuis trois ans que nous sommes employés aux missions Sauvages, nous avons fait des observations, que votre bonté pour nous, Monsieur le Gouverneur, nous fait prendre la liberté de soumettre à votre excellence, avec la confiance que vous y aurez égard. Partant de Montréal chaque printemps, il nous faut faire des frais énormes, et nous ne faisons pas le bien que nous pourrions faire parmi les indiens, si votre honorable Compagnie daignait nous permettre de résider dans un des postes les plus à portée pour les voir et les instruire. C'est celui de Moose-factory qui nous a paru le plus central. Nous pourrions de là visiter plus souvent, plus longtemps et avec moins de frais les sauvages d'Abitibi, Témiskaming,

[4] *Registre des Lettres* (archevêché de Montréal), vol. 4, p. 271-272, et *H.B.C.*, dossier D. 5/19, p. 548.
[5] *Ibid.*, vol. 4, p. 274.

> Mattawagamang, Albany, Watehwanipeg [?], etc. Les Dialectes que parlent ces diverses peuplades nous sont déjà assez familiers, puisque c'est la 2ème fois que je fais, sans avoir besoin d'interprète, la mission d'Abittibi, et que mon compagnon, le R.P. Garin, a passé ces deux derniers hyvers, parmi les sauvages du Saguenay et des postes du Roi, où le dialecte est le même que celui des Sauvages qui sont à l'est de la Baie. En conséquence, nous demanderions à votre honorable Compagnie, qu'elle voulut bien, en payant, nous fournir les provisions qui nous seraient nécessaires, nous donner passage dans ses canots pour parcourir les divers postes que nous aurions à évangéliser; comme aussi de nous faciliter les moyens de faire couper et transporter le bois nécessaire pour l'érection des chapelles et autres bâtisses que nous aurions à construire. Si, comme nous osons l'espérer, Monsieur le Gouverneur, vous daignez avoir égard à notre supplique (sauf les modifications que vous croiriez devoir y apporter) nous pouvons assurer pleinement votre excellence, que nous ne donnerons jamais lieu à l'honorable Compagnie, de se repentir de ses procédés généreux envers des missionnaires Catholiques, qui n'ignorent pas et qui n'oublieront jamais que c'est pour eux un devoir sacré de reconnaissance, d'inspirer à leurs néophytes la soumission et le respect qu'ils doivent avoir pour elle... J.N. Laverlochère, o.m.i., A.M. Garin, Ptre, o.m.i. [6].

Nous ne possédons pas la réponse de Sir George, mais le père Garin assure, dans une lettre de 1853, que le gouverneur répondit en laissant espérer la possibilité d'une telle faveur. A partir de ce moment, Sir George peut s'attendre à recevoir bien des demandes pour fonder une mission permanente à la Baie d'Hudson.

Le père Laverlochère y reviendra dès le 14 mars 1848, suivi de près par M^gr^ Bourget, le 21 mars. Le missionnaire regrettait de n'avoir pu aller offrir ses hommages au gouverneur, retenu qu'il était dans la paroisse de Saint-Colomban. Il l'aurait fait avec d'autant plus de plaisir que, engagé depuis cinq ans à la conversion des Indiens, il avait tant de fois ressenti les effets des bontés de Sir George et les bons accueils des membres de la Compagnie. Il espérait que sa demande, adressée de Moose-Factory, serait aussi accueillie favorablement car il n'avait en vue que le bien des indigènes et M. Miles s'était chargé de présenter lui-même sa requête. Sa demande était restée sans réponse, mais le gouverneur avait fait espérer une solution favorable à M^gr^ Prince. Devant partir bientôt, le missionnaire désirait une réponse précise. Son apparition à Moose-Factory avait grandement réjoui les Indiens qui voulaient le missionnaire catholique au milieu d'eux. Le

[6] *H.B.C.*, dossier D. 5/19, p. 606-607.

missionnaire partageait leur désir. Les Indiens de la Baie, témoins de l'heureux changement produit chez ceux de Témiscamingue et d'Abitibi, grâce surtout à la tempérance et à l'instruction, voulaient marcher sur leurs traces. Un voyage très dispendieux à la Baie James ne pouvait produire que très peu de bien. Si le gouverneur voulait bien y donner son assentiment, le père Laverlochère se fixerait, avec un jeune confrère, durant quelque temps dans un fort environnant la Baie, à Albany, par exemple, et profiterait pour cela des prochains canots pour Témiscamingue et Abitibi et se chargerait lui-même des dépenses de nourriture et d'entretien. Il terminait en ces termes :

> [...] Depuis 5 ans que je visite certain nombre de postes, je ne crois pas jamais avoir donné, le moindre sujet de plainte aux Messieurs de l'Honorable Compagnie [7].

Une semaine plus tard, M^sr^ Bourget sollicitait la même faveur :

> L'intérêt que je porte aux Missions dont est chargé le R.P. Laverlochère m'engage à vous prier de vouloir bien accorder la permission de faire au milieu des peuplades qui habitent le territoire de la Baie d'Hudson, un établissement stable, afin que les missionnaires puissent travailler d'une manière plus efficace à la civilisation de ces pauvres Indiens. Que si vous ne vous croyez pas suffisamment autorisé pour accorder une semblable permission, je me déciderai à écrire en Angleterre à toutes les autorités compétentes pour leur représenter humblement que c'est l'intérêt du gouvernement comme le bien de ces pauvres gens, qu'ils reçoivent les lumières de l'Évangile, qu'il y ait parmi eux des hommes capables de leur donner la connaissance du vrai Dieu [8].
>
> Je saisis cette occasion pour vous remercier bien affectueusement de toutes les attentions bienveillantes que vous avez daigné avoir pour les missionnaires catholiques et pour vous assurer que l'Honorable Compagnie peut reposer sur eux en toute confiance car ils sont bien décidés à ne s'occuper que des intérêts des pauvres sauvages à qui ils portent les bienfaits et la bonne nouvelle de l'Évangile [9].

Le 23 mars, le gouverneur répondait à M^sr^ Bourget et au père Laverlochère. A ce dernier, il se contentait de dire qu'il avait reçu sa lettre et que pour éviter des répétitions il se permettait de lui envoyer un double de la lettre adressée à l'évêque de Montréal [10]. Au premier, il écrivait une longue lettre que nous nous permettons de transcrire.

> I have the honor to acknowledge your Lordship's letter of 21 inst, and at the same time I received a letter from the Rev. Mr Laverlochère, date

7 Archevêché de Montréal, dossier Oblats, et *H.B.C.*, D. 5/21, p. 450.
8 Les évêques interviendront en fait en 1850.
9 *H.B.C.*, dossier D. 5/21, p. 556 et *Registre des Lettres* (archevêché de Montréal), vol. 4, p. 444-445.
10 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 90.

St Columban 17th inst., with the content of which I presume you are acquainted. The inference is drawn from the circumstances of the letter having the same post mark (Montreal) and both being sealed with the same wafer stamp.

I sometime ago communicated [11] to the Governor and Committee of the Hudson's Bay Company the application made to me by Mrss Laverlochere & Garin under date 27th June 1847, for the necessary facilities to form a permanent mission at Moose, to which I do not expect a reply before the early part of May; but from the deep interest the Board take in all the Moral and Religious improvement of the native population and the readiness they have at all time evinced to promote their objects, I have no doubt that I shall be authorized to meet your Lordship's views, inasfar as the peculiar circumstances of the country admit.

Should a permanent R.C. mission be established at any given point on the shores of Hudsons Bay, I am apprehensive it would attract so large a population of Indians as to incur the danger of starvation, not only to themselves, but to the establishment or trading post, in the neighbourhood of which it might be erected, as the inhospitable character of the climate render it quite impossible to raise agricultural produce to any extent; and the natural resources of the country in fish and game are quite inadequate to the support of natives even during there [sic] transient visit to the posts, without the aid of imported supplies from Europe, while our means of transport from Europe are so limited as to be barely sufficient for the maintenance of the Company's servants and their families. I cannot therefore, contemplate the formation of a permanent R.C. mission at any of the posts on the shores of Hudsons Bay, without the most serious apprehensions of famine and this difficulty could only be overcome by the employment of an extra annual ship, laden with such provisions from England, the cost of which, I need scarcely say, would be very heavy.

Under these circumstances, I am not prepared to encourage the object your Lordship has in view, as regards a permanent establishment without further communication with the Governor & Committee, which I shall open without delay.

I shall have no hesitation, however, in granting passages next summer in one craft from Temiscamingue to the coast to Mr Laverlochere and his assistant of whose discreet conduct, since we have had the pleasure of knowing them I cannot speak in term of sufficient praise and it is to be hoped that, at no distant period means may be devised to enable those missionaries to winter at some of the Company's establishments on the coast.

With Mss Laverlochere and Garin I feel that we can have no difficulty arising from any improper interference with the trade & politics of the country, and I place the most implicit reliance on your Lordship's

[11] On a vu plus haut, p. 115, note 14, que Sir George Simpson avait écrit à Londres à cet effet, le 25 octobre 1847, proposant de permettre l'établissement de la mission contre le retrait de M. Belcourt de la Rivière-Rouge (*H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 237, n° 18). M. Belcourt ne quitta cependant pas son poste à cette époque, car Sir George s'en plaint encore au gouverneur de Londres, le 24 juin 1848 (*H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 670, n° 16), le 30 juin 1849 (*H.B.C.*, dossier D. 4/70, p. 515) et le 5 juillet 1850 (*H.B.C.*, dossier D. 4/71, p. 327 et suiv., n° 8).

assurances that the attention of any missionary you may send to the country will be confined to the religious interest of the Indians [12].

La réponse de Sir George est un modèle de courtoisie et de franchise. Le gouverneur donne clairement les raisons qui le font hésiter, et ces raisons ne manquent pas de valeur, loin de là. Quant au souhait que formulait Sir George de voir un jour les missionnaires hiverner sur la côte, il faudra attendre à l'hiver 1859-1860 pour qu'il se réalise. Après avoir écrit à M^gr^ Bourget, Sir George s'adressait de nouveau au gouverneur et au comité, le 25 mars 1848, et s'étendait longuement sur le sujet.

With reference to the 18. par. of my dispatch of Oct. 1847, wherein I noticed an application made to me (by letter) by two R.C. priests who visited Moose last summer, backed by a personal application from the R.C. Bishop of Montreal, to form a permanent establishment at the Factory, I have now the honor to hand, for your information, translations of the application in question, dated 27 June 1847, of another letter dated 14. inst. from Mr Laverlochère, one of the priests, & of a letter dated 12 inst. from the R.C. Bishop of Montreal on the same subject, together with copies of my replies to the Bishop & the priests.

The expression in the Bishop's letter, of having recourse to "competent authorities in England" I must confess, has in some degree influence the tone of my reply, notwithstanding the facilities I have promised to afford to Mr Laverlochère & Garin to revisit the coast, I feel assured that those visits will, at not distant period, have a very injurious tendency on the Company's interests.

Après avoir parlé du danger que courrait le ministère du ministre Barnley, Sir George ajoute :

I think it is more than probable the Bishop & Mr Laverlochère will, in reply to my communication, request board & lodging for the winter for the two priests alone, without followers, at Moose, on the same footing as the Wesleyan missionary, but that I shall not accord without your authority, feeling satisfied that, if the missionaries of both persuasions be lodged in the same fort, it wd lead to religious contention that might be dangerous to the peace of the establishment [13].

Le principe, cher à Sir George et à la Compagnie sur le mélange des religions, joue encore ici.

Le 21 avril 1848, Sir George recevait la réponse suivante de Archibald Barclay :

The Board are not prepared to sanction the permanent residence of Roman Catholic priests or Missionaries at Moose Factory, as they are extremely adverse to any measure, which would lead to a conflict of

12 *H.B.C.*, dossier D. 4/37, p. 88-89.
13 *H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 523-524.

different systems of religion, the effects of which, they feel persuaded, would be injurious to the cause of Christianity and anything but beneficial to the native population. They therefore think it will be better that the teaching of Protestant and Catholic Missionaries should not be encouraged within the same districts, but should be kept as distinct and separate as possible. The field is wide enough for the labour of both without the interference of one with the other.

It is left to your discretion to afford such facilities as circumstances may warrant, and you may judge expedient, to such Catholic Missionaries as may desire to visit the Company Territory with the above limitations [14].

En d'autres termes, le secrétaire recommandait à Sir George d'agir pour le mieux et lui laissait une grande latitude en ce qui concerne les missionnaires catholiques. Il ne serait pas inutile de remarquer que si cette mesure, de tenir les deux confessions aussi éloignées l'une de l'autre que possible, peut paraître vexatoire pour les catholiques, elle ne l'était pas moins pour les protestants. Nous ne pensons pas que la décision de la Compagnie a été inspirée, dans le cas du moins, par une attitude anticatholique.

Le père Laverlochère éprouva quelque peine de ce refus, mais il n'en fut pas découragé. Il se reprendra l'année suivante, et très tôt. Il fait parvenir, en 1849, un mémoire que Sir George reçut le 23 janvier.

A Sir George Simpson Gouverneur de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson,

Qu'il plaise à Monsieur le Chevalier

Le soussigné expose respectueusement à Monsieur le Chevalier

Que depuis cinq ans Nos Seigneurs les Evêques de Québec, Montréal et Bytown l'auraient chargé d'aller instruire les Tribus Indiennes qui sont dispersées sur le vaste Territoire du District du Nord-Ouest :

Que depuis cette époque il n'aurait cessé de se ressentir des attentions tout-à-fait bienveillantes de Monsieur le Chevalier et des divers Bourgeois de l'honorable Compagnie, avec qui il se serait trouvé en rapport :

Que cette bonne harmonie lui aurait procuré les moyens de donner à quelques-unes des susdites Tribus quelques instructions religieuses dont elles auraient profité au delà de tout ce qu'on aurait pu attendre d'elles :

Qu'il serait tout-à-fait convaincu que ces Missions passagères ne produisent pas tout le fruit possible, à cause de la vie vagabonde que mènent ces Tribus Indiennes et de leur extrême penchant pour les liqueurs enivrantes :

Que dans l'humble opinion du Soussigné, le moyen de remédier à ces deux graves inconvénients et de retirer ces pauvres Indiens du triste état de dégradation où les réduisent l'ignorance et la boisson, serait de faire parmi eux un établissement stable pour les Missionnaires, et de cesser le commerce de l'eau de vie, qui leur a toujours été si funeste, dans les lieux où on leur en a livré.

[14] *H.B.C.*, dossier A. 6/27, p. 260-261.

En conséquence, il prend la liberté de solliciter de Monsieur le Chevalier, son puissant concours pour l'accomplissement du dessein qu'il aurait de se fixer dans quelque lieu central, afin de travailler plus efficacement avec quelques confrères et sous les ordres des Evêques susdits, à répandre la Religion parmi les Indiens et à y établir solidement la Société de Tempérance.

Il ose assurer à Monsieur le Chevalier, qu'en favorisant une pareille entreprise, il rendrait l'Honble Compagnie, dont il est le digne Représentant, de plus en plus populaire dans ces pays, où le zèle pour les Missions Sauvages et pour l'établissement de la Tempérance, se fait aujourd'hui si fort remarquer chez presque tous les habitants Catholiques du Bas-Canada.

Plein de confiance que Monsieur le Chevalier voudra bien favoriser ce dessein, qui doit procurer aux Indiens de si précieux avantages et dont le succès ne peut manquer d'attirer à l'Honorable Compagnie l'intérêt public, il prend la liberté de le prier d'user de tout son pouvoir pour que l'on fournisse aux Missionnaires qui seront envoyés pour évangéliser les Tribus Indiennes, qui habitent le territoire de la Baie d'Hudson, les moyens qui leur seront nécessaires pour faire quelques petites bâtisses et leur subsistance; et aussi pour que l'on ne distribue plus de liqueurs fortes aux Indiens dans les postes de l'Honble Compagnie.

Et le soussigné ne cessera de prier pour la prospérité de l'Honorable Compagnie et celle de Monsieur le Chevalier,

J.N. Laverlochère, o.m.i.[15].

Le père Laverlochère emploie les moyens solennels ! Il va jusqu'à faire appel au sentiment public des catholiques. Mais son effort devait encore rester sans effet. Sir George, écrivant le 22 mai à M. Robert Miles, l'autorisait à fournir un passage au père Laverlochère jusqu'à Albany, mais ajoutait : « no facilities are to be afforded for forming a permanent establishment without further authority to that effect[16]. » Il semble cependant qu'il se sentait ébranlé, mais il ne pouvait rien sans l'autorisation de Londres. Il donnait pourtant un espoir au père Laverlochère dans une lettre du 27 juillet 1849. Sans nouvelle instance du père Laverlochère à cet effet, Sir George, après avoir parlé des plaintes formulées par le père à l'effet qu'on avait distribué des boissons enivrantes aux Indiens et qu'on aurait défendu à certains d'entrer dans sa chapelle au fort de Moose-Factory, ajoutait :

[...] Indeed, we have no motive for so doing [écarter les Indiens du missionnaire catholique], our desire is to promote the moral and religious welfare of the natives placed under our care, and therefore are happy to co-operate with all Christian missionaries, altho I may state that we are anxious as far as possible, to avoid a collision of Creeds as

15 *H.B.C.*, dossier D. 5/24, p. 118-119. Nous avons retouché l'orthographe.
16 *H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 92.

> being attended with serious evil by counteracting the success of missionaries to which end, should desire to have Roman Catholic missions at one place, Wesleyan at another, and so on. If, however, the Wesleyan Society does not soon re-occupy its station at Moose, I shall be glad that you supply the vacancy by forming a Roman Catholic mission there [17].

La conclusion de Sir George Simpson encourageait le père, mais il faudrait encore bien du temps avant d'obtenir ce qu'il désirait. Il ne le verrait pas de son vivant, puisque la mission d'Albany ne fut établie qu'en 1892. On ne sera pas surpris que Sir George préfère maintenir les protestants, le contraire surprendrait. Cependant il ne manque pas d'avertir la Missionary Society que les catholiques gagnent du terrain et qu'il faudrait remplacer M. Barnley. Il écrit le 15 avril 1850 :

> [...] Under these circumstances [la Missionary Society éprouvait des difficultés] I shall not refrain from urging on your Society the subject of immediately supplying the vacancy at Moose factory occasioned by Mr Barnley's retirement, although it would have given me sincere pleasure to see that station re-occupied this season. In the absence of a Protestant Missionary the Roman Catholic Priests are extending their operations in that direction, *nor can the Company much longer withold its sanction to their permanently establishing themselves at Moose,* which we have hitherto done on the grounds that the station belonged to the Wesleyan Society, and that the Indians so long trained in the Protestant faith, it was to be feared would derive more harm than good from any attempt made to convert them to Roman Catholicism. *The Company duly appreciate the great zeal and perseverance of the Roman Catholic Missionaries,* but, taking a practical view of the matter, feel that the best interests of the natives suffer by the collision of the professors of different creeds, as the Indians seeing so wide a difference among their teachers, and not having sufficient knowledge to guide them on the distinction between the nice questions at issue, lose confidence in all, and I have no doubt frequently mistake the well-meant, though at times injudicious zeal of contending missionaries for a struggle to secure for themselves some personal advantage. It has, therefore, always been our desire to confine, as far as may be practicable, the operations of each denomination to particular sections of the Country and being very anxious that Moose should continue to be a field for Wesleyan Missionaries I shall endeavour to keep it unoccupied for one more season, in the hope, that, in the

[17] *H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 207-208.

En laissant entrevoir la possibilité d'établir une mission catholique à Moose-Factory, Sir George ne faisait que traduire les sentiments exprimés par le gouverneur et le comité dans une lettre à son adresse et datée du 4 avril 1849 : « The Roman Catholics appear to be expanding their influence with their usual pertinacity on both sides of the Rocky Mountains, which we concur with you in thinking is far from desirable; but unless Protestant Missionary Societies shew a desire to pre-occupy the field we do not see how they can be prevented. If the Missionary Station at Moose be not soon occupied by a Protestant, they will probably renew their application for permission to establish themselves there, which we shall find difficult to refuse » (*H.B.C.*, dossier A. 6/28, p. 27, n° 21). Voir aussi D. 5/25, p. 21 et suiv.

meantime some change may occur in the state of the affairs of your Society enabling you to send out a missionary to that quarter next year [18].

Le gouverneur ne pouvait parler plus franchement et on saisit son affection spéciale pour la mission wesleyienne de Moose-Factory. Malgré cela, il ne promet de tenir le poste vacant qu'une seule année. En outre, si la permission est refusée aux catholiques de s'y établir, cela vient encore du principe auquel la Compagnie et Sir George lui-même tiennent beaucoup : éviter les frictions entre diverses confessions religieuses en pays de mission. La mission se trouve donc retardée. L'épiscopat s'impatiente du retard et, dans une réunion du 7 mai 1850, il est résolu que l'on doit prendre des mesures aussitôt que possible pour établir une mission permanente à la Baie James et que pour cela on demandera à la Compagnie de bien vouloir favoriser une fondation à Moose-Factory, comme étant le lieu le plus accessible aux Indiens habitant les deux côtés de la Baie.

3° Il sera pris aussitôt que possible des mesures pour établir des missions fixes chez les Sauvages, surtout à la baie d'Hudson et sur la rivière Gatineau, afin de leur procurer plus efficacement les secours de la religion.

Quant à la mission qu'il importe d'établir sur la baie d'Hudson il sera présenté une pétition à l'honorable Compagnie de la baie d'Hudson pour lui demander de vouloir bien favoriser sa fondation à Moose qui est le lieu le plus accessible aux Sauvages qui habitent des deux côtés de la dite Baie [19].

Le 10 mai, une lettre signée par NN. SS. Pierre-Flavien Turgeon, Patrick Phelan, Ignace Bourget, Joseph-Eugène Guigues et J.-C. Prince était adressée à Londres.

A Messieurs les Président et autres membres du Comité de Régie de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson.

Messieurs,

Nous les évêques soussignés réunis à Montréal pour les intérêts de l'Eglise catholique en Canada et dans le territoire de la Baie d'Hudson, saisissant avec plaisir cette occasion pour vous témoigner collectivement notre vive reconnaissance pour les services que Votre Honorable Compagnie a rendus à la religion et à l'humanité en favorisant les travaux des Missionnaires Catholiques envoyés au milieu des sauvages qui habitent l'immense étendue du territoire où elle fait le commerce.

[18] *H.B.C.*, dossier D. 4/41, p. 115-116. C'est nous qui soulignons.
Le 3 mai 1850, le gouverneur et le comité reconnaissaient, dans une lettre à Sir George Simpson, que M. Barnley était peu apte à la vie missionnaire et comme on n'avait rien entendu de la part des Wesleyiens pour remplacer M. Barnley à Moose, il serait aussi bien de transférer la mission à l'Eglise d'Angleterre (*H.B.C.*, dossier A. 6/28, p. 215, n° 26).

[19] *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 2, p. 153-154.

Dans le cours de nos délibérations le sort spirituel des nombreuses tribus sauvages du Territoire de la Baie d'Hudson a dû réclamer de notre part une attention toute spéciale et entre autres mesures que nous avons prises dans la vue de l'améliorer Nous avons cru que l'établissement de Missionnaires fixes parmi eux était une des plus urgentes. Continuant de compter avec la même confiance que par le passé sur la coopération de votre honorable Compagnie, nous avons pensé qu'elle approuverait volontiers notre projet et qu'elle aurait pour agréable que deux prêtres Catholiques résidassent constamment à *Moose*, qui est le poste le plus accessible aux Sauvages répandus sur les terres qui avoisinent la Baie d'Hudson, à l'Est et à l'Ouest. De ce poste les Missionnaires pourraient visiter, avec plus de facilité que ne le peut faire le Missionnaire des Sauvages du St Maurice les postes de Rupert's Land, de *Waswanipi* et de Mekiskan.

Nous croyons donc devoir, Messieurs, vous en faire la demande, persuadés qu'elle sera accueillie avec la même faveur que d'autres demandes du même genre qui lui ont été faites précédemment dans la plupart de ses possessions.

Nous avons encore à vous offrir, Messieurs, la même expression de notre sincère gratitude pour l'empressement que votre Honorable Compagnie a montré à diminuer et même à faire cesser tout-à-fait dans la plupart de ses possessions le commerce de l'eau-de-vie avec les sauvages qui résident dans ses possessions. Nous osons en même temps vous témoigner notre ardent désir qu'elle continue d'employer le même zèle pour une cause qui intéresse si vivement le bonheur des Aborigènes et qui doit détruire le principal obstacle qui s'oppose à leur civilisation comme à la conservation de leur race.

Tels sont, Messieurs, les vœux que nous nous permettons de vous exprimer, au nom de la religion et d'une saine philantropie [sic], dans l'intérêt d'une classe d'hommes qui a d'autant plus de droits à notre sollicitude qu'elle est dans une condition plus malheureuse.

Quant à nous, nous attendrons votre décision avec cette confiance que nous inspire à bon droit la libéralité de sentiments dont vous nous avez déjà donné tant de preuves.

En retour, nous ne cesserons de prier le Seigneur pour la prospérité de Votre Honorable Compagnie en général et pour celle de chacun de ses membres en particulier.

Nous avons l'honneur d'être, avec la plus respectueuse considération, Messieurs, vos très hbles et très obts servrs [20].

Le gouverneur et le comité de Londres firent répondre le 24 août 1850 par le secrétaire, M. Barclay :

My Lords,

Your letter dated the 10th may last, in which you request that the catholic priests may be permitted to reside constantly at Moose, has been submitted to the governour and committee of the Hudson's Bay

[20] Archevêché de Québec, *Insinuations*, livre « O », p. 83 v.
Le 21 août 1850, le comité prend note de la lettre de l'épiscopat et les *Minutes* ne conservent que ces mots : « Ordered them to be informed that their request cannot be complied with » (*H.B.C.*, dossiers A. 4/23, p. 72; et A. 1/67, p. 220).

Company who have directed me to express their regret that they cannot comply with your request being persuaded that the collision of hostile creeds which could not fail to result from the adoption of such a measure, would be injurious both to the spiritual and temporal interests of the natives [21].

La chose se comprend dans l'esprit de la Compagnie puisqu'un ministre protestant réside déjà dans ces régions. Mais l'épiscopat ne l'entendit pas de la même façon et les évêques virent, dans la lettre de M. Barclay, bien des choses auxquelles le secrétaire ne pensait certainement pas.

En transmettant la réponse de la Compagnie au père Allard, M. Cazeau, de Québec, écrivait le 16 septembre 1850 : « Vous regrettez de voir que votre saint Évêque [M^gr Guigues] se trouve empêché de réaliser un des plans qu'il avait le plus à cœur pour la conversion des sauvages de la Baie d'Hudson [22]... »

Les évêques répondirent sans ménagement à la Compagnie, par l'entremise de l'évêque de Toronto, M^gr de Charbonnel, toujours si prompt à revêtir l'armure.

Les Évêques soussignés ont l'honneur d'accuser réception de la réponse que vous fites le 24 août dernier à leur requête du 10 mai pendant l'absence de plusieurs d'entre eux [ce qui] ne leur a pas permis jusqu'ici de s'entendre pour adresser plutôt la présente réplique.

Ils regrettent que votre Hon. Cie ait refusé de permettre la demeure dans quelques de ses postes de commerce, la libéralité dont elle fait profession & ses intérêts bien compris semblaient devoir le rendre aussi indulgent pour eux qu'elle l'est pour d'autre dont la croyance religieuse est différente. La raison que vous donnez pour motiver ce refus les afflige d'autant plus sensiblement que dans leur honorable opinion ni leur conduite ni celle de leurs missionnaires ne leur a jamais mérité le reproche d'être hostile à ceux qui ne partagent pas leur foi [23] jusqu'à occasionner

[21] *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 304.
M. Vincent Quiblier, p.s.s., s'était occupé, en 1850, de la question de la résidence permanente à Moose. Il faisait rapport, de Londres, à M^gr Guigues, le 5 septembre 1850. « J'ai vu plusieurs fois la Baie d'Hudson seul & avec M^gr Demers. J'ai voulu savoir un jour le sort arrivé à la requête des évêques du Canada. Je savais que la pensée du principal secrétaire serait la réponse qu'on ferait. Je lui arrachai sa pensée devant M^gr Demers & j'ai dit à Sa Grandeur c'en est fait de la requête des Evêques. Je ne me suis pas trompé. La réponse scellée m'a été envoyée la semaine dernière. Je l'ai expédiée à M^gr de Sidyme sans en connaître la teneur, mais avant hier le dit Secrétaire m'a dit qu'elle n'était pas favorable, qu'elle était telle qu'il me l'avait annoncé. Nous avions mal fait en lisant la requête avant de lui avoir assuré des protecteurs auprès du conseil » (*Registre des Lettres* [Ottawa], vol. 1, p. 322).

[22] *Ibid.*, vol. 1, p. 305.

[23] Ce n'était pas le sens donné par la lettre de M. Barclay, qui voyait plutôt un trouble dans l'esprit des Indiens en face de deux croyances différentes. Peut-être y avait-il autre chose sous ces mots, mais le texte de la lettre ne semble pas mériter une rebuffade de ce genre. Une lettre plus diplomatique aurait peut-être apporté des résultats meilleurs et plus rapides.

des collisions qui nuisent au bien spirituel & temporel des indiens, car il est au su de tout le monde que leur ministère est tout pacifique & qu'ils se contentent d'instruire, de baptiser, de protéger ces peuplades infortunées sans s'occuper de ceux qui prêchent une doctrine contraire. Si ceux-ci causent quelque part des troubles il y aurait injustice d'en rendre responsable des missionnaires catholiques & d'en faire retomber la peine sur les indiens en les privant des moyens que leur ménage la divine providence pour leur procurer les bienfaits d'une véritable civilisation.

Ils sont intimement convaincus que votre Honorable Compagnie perdrait beaucoup dans l'opinion publique si l'on soupçonnait que loin de chercher à améliorer l'état social des indigènes elle met des obstacles aux efforts généreux de ceux qui travaillent à en faire des hommes en les amenant à la religion et à la civilisation.

Les Évêques soussignés ont pour les services rendus à leurs missionnaires la reconnaissance la plus vive & ils se croient obligés de le témoigner de nouveau en informant votre comité des fâcheux résultats que produirait le refus de fixer des missionnaires au milieu des indiens. Car il est évident qu'on ne peut rien obtenir de satisfaisant ni de durable des missions telles qu'elles se font aujourd'hui puisqu'elles se réduisent à instruire pendant 15 jours chaque année [24] des hommes naturellement si grossiers des nombreux & importants devoirs qu'ils ont à rendre au créateur.

Il n'est pas besoin d'alléguer à votre comité les puissants motifs qu'a Votre Honorable Compagnie d'user de sa charte avec tant de modération que personne ne soit tenté de réclamer contre les immenses privilèges dont elle jouit.

Telles sont M.M. les explications que l'honneur & le devoir ont forcé les soussignés de vous donner pour ne pas rester chargés du blame que fait retomber sur eux & sur leurs missionnaires votre lettre du 26 août.

Si la présente ne changeait rien à la détermination de votre comité, ils auraient du moins la consolation de n'avoir pas à se reprocher les maux qui pourraient en résulter plus tard [25].

La lettre est très rude, et la réponse, qui viendra plus tard du secrétaire, insistera sur la méprise des évêques en interprétant la lettre de la Compagnie. En attendant, le père Laverlochère est en Angleterre, essayant de plaider sa cause auprès de l'Honorable Compagnie. Il écrit qu'il a fait une dernière demande sur l'établissement projeté et le soutien de deux prêtres dans quelqu'un des postes avoisinant la Baie.

Dans cette demande je leur ai dit que si leur Cie ne croyait pas devoir nous permettre cet établissement à la baie & nous protéger sur le même pied qu'ils le font ou qu'ils l'ont fait pour les ministres protestants, les Évêques catholiques du Canada étaient décidés d'établir immédiatement des missions sur les lignes. Je crois que ce sera cette raison qui sera la plus péremptoire auprès d'eux. Je présentai avant hier ma requête, le secrétaire m'a dit qu'elle était bien, que le comité en serait satisfait & qu'il

[24] Nous avons vu plus haut qu'ils y demeurèrent plus longtemps.
[25] *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 316-318.

ne doutait pas qu'on ne fit tout ce qui était en leur pouvoir pour nous. Il m'a promis de m'envoyer la décision du comité à Marseille. Je crois bien qu'ils ne nous permettront pas de nous établir à Moose parce que l'Évêque anglais [i.e. protestant] de la Rivière Rouge doit y envoyer un ministre, mais peut-être qu'ils nous permettront de résider dans un autre poste près de la baie. Quelque soit leur décision il faut en finir. Dès que j'aurai reçu leur réponse j'en ferai part à V.G. Je suis allé aujourd'hui voir M^r Barclay. Dès que je suis entré il s'est mis à me faire des plaintes amères sur l'empiètement du Pape sur le territoire anglais [26]. Nous avons eu une petite discussion ensemble à ce sujet : il a paru un peu se radoucir vers la fin, mais tous les journaux protestants sont furieux des nouveaux arrangements que vient de faire le St Père. Je crains que cela ne nuise à notre œuvre dans l'Amérique du Nord. Vous savez M^gr que je n'appréhende rien pour ce qui me regarde personnellement mais pour mes pauvres sauvages [27] !...

Le climat ne paraissait donc pas favorable à la demande des évêques et du père Laverlochère. Le comité répondit le 14 février 1851. M. Barclay se plaint et regrette que les évêques aient vu dans l'un des points de sa lettre « ... a construction so different from that which they intended ».

The Committee are persuaded that if you remember the words alluded to you will see that it is, the hostility or antagonism of *creeds* not of the professors of these creeds, from which they are anxious to protect the natives of their territories, whose minds are bewildered and their conversion to christianity prevented when different systems of faith are proposed to them for acceptance.

For this and other reasons preparations have been made by the endowment of the Bishopric of Ruperts Land for a greater extension throughout the country of the missionary system adopted by the Church of England to which it is their intention to give all the support in their power, nor have they any fear that they will either suffer in public opinion or endanger their charter by preferring Protestant to Roman Catholic missionaries as religious instructors for the native population [28].

La réponse est précise. On ne doit pas se scandaliser de ce qu'une Compagnie protestante favorise une religion protestante, ce qui ne nous empêche pas de regretter sincèrement, qu'en cette circonstance, la Compagnie n'ait pas jugé devoir répondre favorablement à la demande des évêques du Canada.

L'épiscopat regrettera cette mesure, mais le découragement n'aura pas de place. Les missionnaires finiront par hiverner à la Baie.

26 Il s'agit du rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre.

27 Laverlochère à Guigues, Londres, 24 septembre 1850 (*Registre des Lettres* [archevêché d'Ottawa], vol. 1, p. 320-321).

28 *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 4, p. 41, et archevêché de Québec, dossier R.R. III, 107 et *Insinuations*, livre « O », p. 139.

Monseigneur l'archevêque de Québec (Mgr Turgeon) expédiait cette réponse à Mgr Guigues, le 8 mars 1851.

> J'ai l'honneur de vous transmettre une copie de la réponse que le comité de la Cie de la Baie d'Hudson à Londres a cru devoir faire aux représentations qui lui ont été adressées de nouveau par les Évêques du Canada en 9bre dernier. Cette réponse un peu verte porte l'empreinte de cette animosité qui se trouve en ce moment dans le cœur de tout bon protestant anglais contre le catholicisme. Il ne faut donc pas compter sur l'aide de la Cie pour les missions de la Baie d'Hudson. J'espère que l'œuvre du Seigneur n'en continuera pas moins de marcher également bien et qu'elle sera même d'autant plus favorisée d'en haut qu'elle aura moins d'appui humain à sa disposition [29].

Mgr Turgeon avait envoyé une lettre identique à Mgr J.-Norbert Provencher, évêque de Saint-Boniface. Celui-ci n'avait pas été consulté et jugea la démarche des évêques maladroite. Il répondit à Mgr Bourget, le 15 juillet 1851.

> Vos deux lettres au comité pourront nous rendre mauvais service, s'il veut pousser sa pointe. Peut-être Sir George Simpson aurait pu mieux vous satisfaire, les grands corps n'aiment pas à entendre dire leurs vérités, il y avait compliments d'abord et ensuite reproches piquants [30].

Nous préférons le ton tout surnaturel de la première lettre de Mgr Turgeon à une seconde à l'adresse de Mgr Guigues, le 9 avril 1851.

> L'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson mériterait-elle pas qu'au moins on lui souhaitât que ses employés, peut être même ses missionnaires n'aient jamais besoin de la protection des Missionnaires Catholiques pour n'être pas égorgés par les Sauvages ! La chose est déjà arrivée, le Gouverneur Sr George Simpson doit s'en rappeler [31].

L'évêque se méprend en rejetant tout le blâme de cette affaire sur Sir George Simpson, alors que la Compagnie ne faisait que mettre en pratique un principe général, plus d'une fois affirmé publiquement.

Pendant que l'on discutait d'un côté à l'autre de l'Atlantique, on le sait, le missionnaire des Indiens de la Baie James était en Angleterre, auprès de la Compagnie pour essayer de plaider sa cause. Le père était muni d'une lettre de recommandation auprès de M. Barclay, secrétaire [32].

[29] Turgeon à Guigues, 8 mars 1851 (*Registre des Lettres* [archevêché d'Ottawa], vol. 4, p. 40). Il est certain que le rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre était pour quelque chose dans cette attitude.

[30] *Cloches de Saint-Boniface*, 1921, p. 193.

[31] *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 24, p. 24.

[32] Simpson à Laverlochère, 22 juillet 1850 (*H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 52).

Parti de Moose-Factory le 6 septembre sur le bateau de la Compagnie [33], le père Laverlochère donnait de ses nouvelles à M^gr^ Guigues, le 24 septembre. Il écrivait de Londres.

> Je nourrissais l'espoir durant ma traversée de la Baie d'Hudson en Europe que j'aurais l'honneur de vous y trouver. C'eut été pour moi vous le savez un plaisir bien sensible, mais en arrivant à Londres j'appris que V.G. avait repris la route qui conduit au centre de ses affections & les miennes. C'est le 18 du présent que je mis pied à terre, j'avais quitté Moose le 6 7^bre^. Nous eumes durant toute la traversée de Moose au cap Farewell un temps épouvantable. Nous faillimes faire naufrage vers une île appelée Mansfield au 62° de latitude. Mais *l'étoile de la mer* ne veille-t-elle pas sur ses enfants ? Hélas ! j'étais pourtant tout seul de catholique à bord. Je dois vous dire cependant que j'ai reçu de la part des officiers de l'honorable Cie & même des servans & des matelots toutes sortes d'attention. Le capitaine avait reçu ordre formel de la part de Sir George Simpson d'être plein de prévenance pour moi & de me donner la cabine la plus vaste & la plus confortable. Quand nous fumes dans le Détroit d'Hudson vers le 63^m^52 le froid était si violent que la volaille qui était à bord fut trouvée morte de froid le matin du 21. Pour ma part j'avais les pieds & les mains tellement enflées par les engelures que je ne pouvais ni marcher ni presque me servir de mes mains, mais une fois dans l'atlantique nous eûmes un passage vraiment agréable.

Pendant des jours, on navigua entre des montagnes de glace qui, au dire du capitaine, n'avaient pas moins de six cents brasses de hauteur. Il raconte ensuite son travail à Londres.

> A mon arrivée à Londres je fus immédiatement voir Mr Barcley secrétaire de la Cie de la Baie d'Hudson. Sir George Simpson avait eu la bonté de m'envoyer du lac Supérieur à Moose une lettre d'introduction. Je fus reçu avec toute la politesse qui distingue chaque membre de cette puissante Cie. Je vis également le gouverneur du comité qui m'engagea de lui faire un rapport des observations que j'aurais pu faire dans mes visites dans les divers postes de la Cie. Ce que j'ai fait volontiers. J'ai profité de cette circonstance pour leur faire une dernière demande sur l'établissement projeté & le soutien de deux prêtres dans quelqu'un des postes qui avoisinent la baie. Dans cette demande je leur ai dit que si leur Cie ne croyait pas devoir nous permettre cet établissement à la baie & nous protéger sur le même pied qu'ils le font ou qu'ils l'ont fait pour les ministres protestants, les Évêques catholiques du Canada étaient décidés d'établir immédiatement des missions sur les lignes. Je crois que ce sera cette raison qui sera la plus péremptoire auprès d'eux. Je présentai avant hier ma requête, le secrétaire m'a dit qu'elle était bien, que le comité en serait satisfait & qu'il ne doutait pas qu'on ne fit tout ce qui était en leur pouvoir pour nous. Il m'a promis de m'envoyer la décision du comité à Marseille. Je crois bien qu'ils ne nous permettront pas de nous établir à Moose parce que l'Évêque anglais [i.e. protestant]

33 *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 573.

de la Rivière Rouge doit y envoyer un ministre mais peut être qu'ils nous permettront de résider dans un autre poste près de la baie. Quelque soit leur décision il faut en finir. Dès que j'aurai reçu leur réponse j'en ferai part à V.G. Je suis allé aujourd'hui voir Mr Barclay. Dès que je suis entré il s'est mis à me faire des plaintes amères sur l'empiètement du Pape sur le territoire anglais. Nous avons eu une petite discussion ensemble à ce sujet : il a paru un peu se radoucir vers la fin, mais tous les journaux protestants sont furieux des nouveaux arrangements que vient de faire le St Père. Je crains que cela ne nuise à notre œuvre dans l'Amérique du Nord. Vous savez M^gr^ que je n'appréhende rien pour ce qui me regarde personnellement mais pour mes pauvres sauvages[34] !...

C'est le 18 octobre 1850 que le père Laverlochère rédigea son mémoire, dont il a parlé à M^gr^ Guigues, à l'intention du gouverneur du comité. Nous le transcrivons en entier, malgré sa longueur, car il mérite d'être connu.

A Monsieur le Gouverneur du Comité de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson.

Monsieur le Gouverneur,

Comme depuis 8 ans, je suis employé à évangéliser plusieurs tribus indiennes qui habitent la partie méridionale du territoire de votre Honorable Compagnie, je crois qu'il est de mon devoir de vous faire part du résultat de mes excursions, et des observations que j'ai pu faire sur l'état physique et moral des indiens que j'ai visités.

Je n'entreprendrai pas de vous dire toutes les bontés et les prévenances de MM. les Officiers de votre Hon. *Cie* à mon égard, spécialement de la part de Sir George Simpson; je crois même que cela serait superflu puisque l'hospitalité de l'Hon. *Cie*, à l'égard des étrangers qui parcourent son immense territoire est devenue proverbiale. Mais ce que je voudrais vous dire, et ce que grand nombre de personnes en Angleterre ignorent peut-être encore, c'est le soin touchant que prennent MM. les Officiers, pour adoucir la détresse des indiens.

Comme durant les quatre premières années je n'avais visité que les postes qui sont situés en dehors des limites du territoire de l'honorable Compagnie, j'aurais pu croire que les indiens n'étaient si bien traités que pour les empêcher d'aller porter leurs pelleteries ailleurs; mais les quatre dernières années, j'ai visité plusieurs postes situés sur les bords de la Baie James, au centre même de votre territoire, et j'ai vu que les indiens n'y étaient pas moins bien traités que ceux qui sont sur le Canada. Je puis même assurer que sans le secours de l'*Hon.* Cie, un grand nombre seraient morts de faim surtout ces années dernières où les pluies de l'automne et la rigueur de l'hiver avaient presque entièrement détruit les lièvres, principale ressource de ces peuplades durant l'hiver. Je suis persuadé, Monsieur le Gouverneur, que les indiens que j'ai pu assister autour de la Baie, sont beaucoup mieux sous le controle immédiat et exclusif de la Compagnie, que s'il y avait commerce libre.

[34] *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 319-321.

La rigueur du Climat, la diminution de la chasse, l'usage de donner des liqueurs fortes aux indiens, et que votre comité a heureusement supprimé, tout cela serait autant de moyens de destruction pour les sauvages, s'il y avait opposition.

Après vous avoir exposé, Monsieur le Gouverneur, l'état actuel physique et matériel, des peuplades que j'ai visitées, je dois vous dire quelques mots touchant leur état sous le rapport moral et religieux. J'ai compris, dès le commencement, nonobstant le zèle et le désir du missionnaire, pour leur enseigner la doctrine chrétienne son ministère parmi eux, serait souvent impraticable et infructueux sans le concours et l'appui de votre *Hon.* Cie.

Mais je dois vous avouer que j'ai eu le bonheur de rencontrer la sympathie de presque tous les agents avec qui j'ai été en rapport.

Sur le territoire libre, où l'usage de donner de la Boisson forte n'est pas entièrement détruit, j'ai eu bien souvent l'aide de ces MM. pour engager les Indiens à se mettre de la tempérance. Mr Seevright à Temiscamingue, Mr Campbell à Mattawagaming, le regretté Mr Fraser à Abitibbi etc m'ont été d'un grand secours et jusqu'à cette année-ci la plus part de ces sauvages ont été des modèles de sobriété.

J'ai trouvé autour de la baie James, notamment au fort d'Albany, une ardeur incroyable pour étudier les principes de la doctrine chrétienne.

Comme j'avais l'avantage de posséder assez bien le langage des *Sauteux* et que le Mashgegon n'est qu'un idiome de cette langue, j'ai pu en peu de temps leur traduire toute la doctrine, une partie de la morale et bon nombre de Cantiques sacrés, et comme la plus part d'entre eux, connaissent une espèce d'écriture sténographique, j'ai pu leur laisser par écrit l'instruction religieuse. Ils se la sont communiqué les uns aux autres, et j'ai eu la consolation de pouvoir en baptiser plusieurs centaines, à diverses époques. Il y a aujourd'hui dans les immenses marais qui bordent la Baie James du côté de l'ouest, une chrétienté fervente qui bénit le nom du Seigneur qu'elle ne connaissait pas, il y a peu de temps. Ces nouveaux chrétiens bénissent aussi le nom de l'Honorable Compagnie. Car je dois vous le dire, Monsieur le Gouverneur, qu'après mon premier devoir qui est de leur enseigner la loi de Dieu, je n'ai rien de plus à cœur que de leur inspirer le respect, l'amour et la reconnaissance à l'égard de votre *Hon.* Cie.

Cependant, le Missionnaire qui n'a d'autre vue que de consacrer sa vie entière à l'instruction de ces tribus Sauvages, sent bien que ses efforts n'obtiendront qu'un demi résultat tant qu'il n'aura pas fixé sa résidence au centre même de sa mission, et qu'il sera obligé de les abandonner durant presque l'année entière. Votre Compagnie qui recule jamais devant aucun sacrifice quand il s'agit de procurer le bien de ces peuples, me fait espérer qu'elle voudra bien nous permettre de nous fixer deux Missionnaires dans l'un des postes qui avoisinent la Baie James, tel que Moose, ou Albany, ou Ruperts. Qu'elle nous prêtera son appui pour l'érection d'une petite chapelle. Deux prêtres qui résideraient dans l'un de ces postes centraux, pourraient y établir une bonne école, ce qui est la chose la plus utile et même la plus nécessaire. Nous pourrions profiter des occasions qui se présenteraient pour aller visiter les divers petits postes de l'intérieur et par ce moyen répandre la Divine parole parmi toutes les tribus sans des frais considérables, car nous savons supporter

les privations quand il s'agit du bien des âmes. Les Évêques Catholiques de la province du Canada, au nom desquels je vous écris, m'ont plusieurs fois témoigné l'intention qu'ils avaient d'établir des missions sur les lignes, et moi je sais par expérience que l'avantage matériel et Religieux des Sauvages exige que nous les tenions autant que possible éloignés de tout contact avec les blancs, et je ne vois pas d'autre moyen que celui ci dessus proposé. Si, comme je l'espère, l'Honorable Compagnie veut accéder à ma demande, je puis donner l'assurance qu'Elle n'aura jamais lieu de s'en repentir.

Veuillez agréer, Monsieur le Gouverneur, les profonds sentiments de respect et de gratitude de celui qui a l'honneur d'être...

Londres, le 18 8bre 1850 [35].

Le climat de Londres, surtout à cause du rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre, n'était pas favorable à l'objet de la demande du père Laverlochère. Le plaidoyer du père n'en était pas moins rempli de généreux sentiments à l'égard de la Compagnie et d'esprit apostolique à l'endroit des Indiens. Nous ne possédons pas la réponse du gouverneur et du comité que M. Barclay avait promis de faire parvenir au père Laverlochère à Marseille.

Les *Minutes* conservent la mention de la requête du père Laverlochère, à la date du 23 octobre 1850 : « Read a letter from Mr Laverlochère dated Oct. 18/50. Ordered that a copy be sent to Sir G. Simpson for his Report on the application of Mr Laverlochere [36]. »

Le 16 novembre, Sir George donnait suite à la demande du comité :

With reference to the Revd Mr Laverlochere's letter to the Gov. & Comm. under date 18. Oct. (sent to me by last mail for my report), wherein he applies for permission to establish a mission at Albany & for facilities to erect a chapel there, — I am decidedly of opinion that, owing to the poverty of the country in the means of subsistance, it would be very imprudent to form a permanent mission there, which could attract a large body of Indians, who, unless provision were made for them by imported supplies from Europe, would be exposed to all the miseries of famine [37].

Sir George recommandait cependant qu'une chapelle fût construite à l'intention du père. L'atmosphère devenait moins chargée et le missionnaire aurait désormais un lieu de culte bien à lui sur les rives de la Baie James.

A la fin de cette même année 1850, l'épiscopat intervint encore auprès de la Compagnie. Il s'agit probablement de la lettre du mois

35 *H.B.C.*, dossiers D. 5/29, p. 18 et suiv., et A. 10/29, p. 331-332.
36 *H.B.C.*, dossiers A. 1/67 et A. 4/24, p. 2.
37 *H.B.C.*, dossier D. 4/71, p. 468.

de novembre. Sir George Simpson en accusait réception à M. J.-O. Paré, le 3 janvier 1851 :

> I have to acknowledge receipt of your note covering a letter addressed to the Governor and Committee of the Hudsons Bay Company by the Roman Catholic Archbishop and Bishops of Canada, which, agreably to your request, I shall forward to London by the next mail [38].

Le même jour, Sir George, tout en faisant parvenir la lettre des évêques, s'expliquait sur ce point.

> Herewith I have the honor to forward a letter addressed to you by the Roman Catholic Archbishop & Bishops of Canada in reply to Secry Barclay's letter to them of the 24th August last, which I have been requested to transmit.
>
> The application of the Bishops to you under date 10 May 1850 was that, two Roman Catholic priests would be permitted to reside at Moose, so that they might with the greater facility be enabled to instruct & visit the different tribes of Indians to the East and West, meaning, I presume, those in the Albany and Rupert River districts. The intention of the Company as intimated in your letters to me last year to re-establish a Protestant mission at Moose, appears to rend it expedient that that place should become the residence of Roman Catholic priests likewise, as such would inevitably lead to discord and inconvenience in my points of view — should a Protestant mission be re-established at Moose, however, I presume there could be no objections to the same facility being afforded to Roman Catholic priests to visit from Canada the Indians of Albany and Ruperts River as heretofore, but as stated to you in my letter of 25 March 1848, it is to be feared that if they were to be settled at any establishment in those districts, they could attract thither so large a body of Indians as to expose themselves & the establishment to all the miseries of famine, unless large quantities of provisions were imported from Europe for their support, in which case, the Indians would remain in the immediate neighbourhood of the establishment both summer and winter, where fur-bearing animals would soon become exhausted & the trade of the interior thus altogether abandonned. If by their residence at Moose, the priests merely wish to facilitate their visits to the more distant Indians during the season of open water, the same object might be gained by starting from Canada immediately after the close of winter, as owing to the more backward season in Hudson's Bay they can reach the points they wished to visit as early from Canada as from Moose. They cannot be ignorant of this fact. I am, therefore disposed to think there is some covert object (probably the command of the country and trade) in the desire to get permanent footing on the shores of the Bay, which it would be well to guard against.
>
> With regard to that part of the letter now transmitted (not remarkable for the humility of its tone) in which the Bishops say they have again to deplore the improper use of spirituous liquor during the past season,

[38] *H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 192.

I presume they allude to the trade on Canadian frontier, where we are exposed to competition [39]...

Il est grandement regrettable que Sir George, qui connaissait les missionnaires depuis plusieurs années, et qui n'avait jamais eu qu'à se louer de leur discrétion durant leurs missions, pût leur supposer des intentions telles que « the command of the country and trade ».

Après cette lettre de Sir George, on ne sera pas surpris de la réponse que lui adresse M. Barclay, le 31 janvier 1851.

I am directed to acknowledge the receipt of your letters of the 3d, 4th, 8th and 11th inst. with the accompanying documents.

With reference to these letters in the order of their dates, I am to state that your views in regard to the permanent establishment of Roman Catholic Missions on the shores of Hudson's Bay accord with those of the Govr and Committee, and that now that a Protestant Bishoprick has been founded on the Company's territories the establishment of such missions is more than ever objectionable [40].

L'épiscopat reçut au printemps de 1851 la réponse de M. Barclay, datée du 14 février. Nous avons déjà vu la réaction de M^gr^ Turgeon. Quant à M^gr^ Guigues, il se contentait de dire à l'archevêque, le 29 mars 1851 :

La réponse de la Compagnie de la Baie d'Hudson nous prouve que nous ne pouvons pas compter sur ses secours; elle aurait pu du moins nous le dire en des termes plus polis. Elle nous laisse du moins la liberté de travailler à notre œuvre sans beaucoup nous embarrasser si elle a ou non son approbation [41].

Le refus semble cependant embarrasser un peu le comité, car celui-ci juge bon d'en dire un mot à Colville, le 9 avril 1851 :

An application has been made to us by the Roman Catholic Bishops in Canada for permission to establish a permanent mission at Moose, but as there are many formidable objections to such a measure, we have refused our assent to the application [42].

Sir George écrivait, quelques jours plus tard, à l'évêque de Ruperts Land, le 20 avril 1851, et manifestait clairement sa préférence pour les protestants :

I am in hope the necessary arrangements have by this time been effected between the Society and the Company for sending a Clergyman to Moose this ensuing summer; that vacant station has been much covetted, as a center of operations, by the Romish priests. — The Archbishop and Bishops of Canada (Roman Catholic) having entered into

39 *H.B.C.*, dossier D. 4/71, p. 555-556.
40 *H.B.C.*, dossier D. 5/30, p. 181.
41 *Registre des Lettres* (Ottawa), vol. 4, p. 44.
42 *H.B.C.*, dossier A. 6/29, p. 104, n° 58.

correspondence with the Governor & Committee on the subject, adopting a high tone quite in keeping with the footing assumed by their brethren in England, this correspondence was closed by a letter from the Company intimating that preparations had been made by the endowment of the Bishopric of Ruperts Land for a greater extension of the missionary system of the Church of England to which it was their intention to give all the support in their power nor had they any fear that they would either suffer in public opinion or endanger their charter by prefering protestant to Roman Catholic Missionaries as religious instructors to the native population [43].

Le père Laverlochère, bien que peiné du refus de la Compagnie, insiste encore au cours de l'été, comme on le voit par une lettre de Sir George au gouverneur et au comité de Londres, en date du 5 juillet 1851.

Mr Laverlochère the Roman Catholic priest by whom the Indians of this post [Moose] are annually visited, urged me very strongly this season to be permitted to establish permanent missions at Abitibi & at Moose, but I referred him to your correspondence with the Archbishop & Bishops of Canada on this subject. Without your consent I scarcely think they will attempt to establish a permanent mission at Moose, but at Abitibi it is likely they may station a missionary without such permission, with 2 or 3 Canadians to maintain the mission establishment by farm produce & fish. If a priest be once settled there there is no question that an Indian village would grow up in the immediate vicinity of the post which would be exceedingly injurious to its trade & in all probability lead to a loss of life by famine. Mr Laverlochere speaking of this mission, seemed to consider it merely a question of time, as if not established this year it would be next or the following & it will be a matter desirous of grave consideration on what steps should be taken in the event of his persisting in forming this settlement in opposition to your views & wishes [44].

La question était close pour quelques années, mais on y songea de nouveau en 1857, mais sans y donner suite.

Par une résolution du Conseil provincial des Oblats en date du 9 mai, on voit que l'on se demandait si on ne ferait pas bien de profiter des circonstances qui paraissaient plus favorables qu'elles ne l'avaient jamais été de la part de la Compagnie pour donner suite au projet qu'on avait eu, dans le temps, d'un établissement permanent pour les Indiens de cette baie. Mais comme M^gr^ Taché avait un plan de plus grande envergure, on décidait de s'en tenir à ce qu'on avait fait jusqu'à ce jour et à attendre les conclusions de cette affaire, que les évêques avaient l'intention de traiter ensemble [45].

[43] *H.B.C.*, dossier D. 4/43, p. 125.
[44] *H.B.C.*, dossier D. 4/72, p. 9, n° 3.
[45] Vol. 2, p. 65 (archives provniciales O.M.I.). Il s'agit de la division du territoire confié à M^gr^ Taché.

Cette longue tractation se terminait donc par un échec que l'on doit regretter. Cependant la position de la Compagnie, il faut l'avouer, avait été franche et nette dès les débuts. Jamais le gouverneur Simpson n'avait essayé de cacher ses intentions et il suivit toujours fidèlement son principe d'éviter le plus possible les frictions pouvant résulter de la présence au même poste de deux confessions religieuses. A part cela, il avait fait tout en son pouvoir pour faciliter les voyages des missionnaires et leur assurer le plus de confort possible dans les postes qu'ils visitaient. La peine que l'on peut éprouver devant un refus, ne doit pas faire oublier les très grands services accordés par la Compagnie, grâce surtout à la largeur de vue de son gouverneur de Lachine.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

(à suivre)

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, [publié] sous la direction de Charles BAUMGARTNER, s.j. Fascicules XVIII-XIX, *Dabert-Déréliction.* Paris, Beauchesne, 1954. 30 cm., 512 c.

Nous nous excusons de notre retard à signaler ce double fascicule du toujours excellent *Dictionnaire.* Parmi les articles que les servitudes de l'ordre alphabétique réunissent dans ces cinq cents colonnes, nous indiquerons les plus considérables pour leur importance. D'abord trois notices consacrées à des auteurs modernes à qui les études spirituelles sont grandement redevables : *H. Delehaye* (B. de Gaiffier), *J. Denifle* (O. Spiess) et *H. Delacroix* (A. Rayez). Il eût été difficile de bouder la personnalité et l'œuvre de Delacroix; le père Rayez n'a pas songé à cette gageure et, tout en disant ce qui peut nous heurter chez le grand psychologue, il rend un hommage sincère à son esprit scientifique. Des auteurs spirituels récents, on retiendra les figures du cardinal *Dechamps,* présentée par le père de Meulemeester, et de dom *Delatte* (A. des Mazis). Du côté des anciens, c'est l'invasion des *Denys* (dix notices). Remarquons Denys le Chartreux, ce confluent de traditions spirituelles et théologiques, assez négligé parfois, que fait revivre le père A. Stœlen. Si l'éclectisme de Denys a recueilli tant d'héritages de pensées, il faut bien dire qu'il a été un agent de leur transmission à la postérité; c'est son intérêt. Mais la grande part revenait au Pseudo-Denys (près de deux cents colonnes). L'état actuel de la question dionysienne se voit très nettement exposé par l'abbé R. Roques; il souligne la fécondité possible d'une hypothèse de travail suggérée par I. Hausherr et U. von Balthasar : chercher l'auteur des *areopagetica* dans le cercle de Serge de Resaina. Après un deuxième chapitre, sur les écrits du Pseudo-Denys, vient un exposé de la doctrine du *corpus.* L'auteur de *L'Univers dionysien* nous fournit ici l'initiation la plus claire, la plus dense et la plus complète que nous ayons en français. Le reste de ce long article étudie l'influence du Pseudo-Denys. Le père Rayez établit bien les limites de cette influence « d'importance secondaire » sur les spirituels d'Orient, tandis qu'elle fut considérable sur les théologiens et les exégètes. Aussi cette section est-elle brève comparée à celle de l'influence occidentale du « plus latin des Pères grecs ». De celle-ci personne ne pouvait mieux retracer l'origine que dom Chevallier. Tout le monde se réjouira de voir confiés à M. de Gandillac *Eckart, Tauler, Nicolas de Cues*; et à A. Combes, *Gerson* et *Harphius.* (On peut regretter, par contre, la page sommaire du père Optat de Veghel, *Capucins,* centrée sur Benoît de Canfeld. L'auteur semble encore ignorer les problèmes critiques posés par ce qu'il appelle le « christocentrisme » de Benoît.)

Laissant de côté le reste des notices personnelles, nous indiquerons *Danse religieuse* (E. Bertaud), *Défauts* (A. Cabassut [1]), *Dégoût spirituel* (H. Martin), d'un

[1] CABASSUT. Une coquille amusante a fait imprimer (c. 82) : « contraria opposuit prædicamenta peccatis ». Il faut évidemment rétablir *medicamenta.*

grand intérêt pratique pour la direction des âmes; *Demeures*, où le père Œschlin fait l'historique de ce terme devenu courant depuis sainte Thérèse; *Démon*, contribution à la démonologie qui devra intéresser tous les théologiens; J. Daniélou, pour sa part, introduit le témoignage des manuscrits de Qumrân. Enfin, *Dépouillement* : autour de cette notion importante pour la vie spirituelle et, souvent, abandonnée à trop d'imprécision, se groupent les recherches bibliques (R.-L. Œschlin), patristiques (le regretté G. Bardy), médiévales (Œschlin), modernes (H. Martin), qui permettent au père Œschlin de tracer un substantiel essai doctrinal. Il faut n'en déplorer que la brièveté.

R. B.

* * *

Mother M. Aloysius Gonzaga L'Heureux, O.S.U. — *The mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and its Problems.* Washington, The Catholic University of America Press, 1956. 193 p.

Depuis ces dernières années, il semble y avoir un renouveau d'intérêt autour de Marie de l'Incarnation. En 1954, le père Henri de Lubac, s.j., consacrait une étude à *Marie de l'Incarnation et la Sainte Vierge*, dans le troisième tome de l'encyclopédie *Maria*, éditée par le père du Manoir, s.j.; la même année, le père André Rétif, s.j., écrivait sur elle deux articles, l'un dans la *Revue de l'Université d'Ottawa* et l'autre dans la *Vie spirituelle*. En juin de l'année suivante, un autre article sur l'itinéraire spirituel de la vénérable Ursuline paraissait dans la même revue. Enfin l'an dernier, à l'Angelicum de Rome, un prêtre français préparait une thèse sur l'orientation apostolique de sa spiritualité, et cette année, à l'Institut catholique de Paris, M. l'abbé Cognet lui consacrait quelques conférences.

C'est dans ce contexte que paraît l'ouvrage de mère L'Heureux, une thèse de sémantique, préparée il y a quelques années à l'Université catholique de Washington. L'auteur partage son étude en cinq chapitres. Le premier sert d'introduction. Le second, le plus considérable (p. 11-120), nous offre un glossaire d'environ quarante mots parmi les plus importants de la *Relation* autobiographique de 1654. Le troisième (p. 121-146) étudie rapidement les sources de quelques-uns de ces mots, et le quatrième (p. 147-175) analyse l'évolution de la terminologie de la Mère de l'Incarnation en relation avec le progrès de sa vie spirituelle. Le cinquième enfin, très bref (p. 176-183), tient lieu de conclusion.

Une étude comme celle-ci, neuve dans ses perspectives, mérite qu'on s'y arrête. Il n'est pas facile, en effet, de toujours bien préciser le sens des mots chez les mystiques, car toucher aux mots, c'est du même coup atteindre l'expérience intérieure qu'ils essaient de décrire. Et de même, retracer l'histoire de ces mots, c'est en quelque sorte découvrir les influences exercées sur l'auteur.

De tous les chapitres, le troisième nous a intéressé davantage. Il tend, en effet, quoique de façon très rapide — trop rapide même — à remettre Marie de l'Incarnation dans le milieu spirituel de son temps. Sans nul doute, elle a été influencée par les ouvrages les plus populaires de l'époque : par ceux de Bérulle, de saint François de Sales, du père de Saint-Jure, et d'autres aussi, de l'école espagnole peut-être, mais surtout de l'école rhéno-flamande. Nous ne connaissons que très peu les lectures faites par Marie de l'Incarnation, et c'est bien dommage !

Moins neuf, le chapitre quatrième pose encore une fois le grave problème de l'évolution intérieure de la vénérable Mère. Il le fait à la lumière de quelques mots-clés : « connaissance », « possession », « abandon »... La méthode est ingénieuse et peut rendre service; elle nous incite surtout à ne pas oublier certains aspects, secondaires si l'on veut, mais non négligeables, dans l'étude d'une telle question.

Quant au chapitre deuxième, son but immédiat est de préciser, d'après le contexte et la théologie spirituelle, le sens exact des principaux mots de la *Relation* de 1654; il veut aussi guider le lecteur de langue anglaise à travers les multiples nuances que revêt le même terme sous la plume de Marie de l'Incarnation. « Abandon », par exemple, aura neuf significations différentes; « attrait » en comptera sept; « possession » en aura onze; « touche » en aura treize.

Au début du paragraphe, une phrase indique la signification générale du mot; puis des exemples suivent, cités textuellement et remis dans leur contexte. Ensuite viennent les sens plus précis, toujours accompagnés de citations.

Le procédé permet de saisir beaucoup de nuances dans l'emploi d'un même terme; mais, d'autre part, il n'est pas sans offrir quelques inconvénients. Surtout il morcèle trop et s'en tient trop souvent à la surface du vocabulaire, sans en pénétrer le sens profond. Nous aurions préféré une étude plus développée sur la signification précise de chaque terme, sacrifiant au besoin quelques citations et distinctions secondaires, pour s'en tenir davantage aux éléments fondamentaux. Mais peut-être ce souhait est-il exagéré et demande-t-il qu'on transforme en étude théologique un travail de sémantique ?

Enfin, certains autres mots auraient mérité d'être ajoutés à la liste : *centre* (de l'âme), *esprit* (de Jésus-Christ), *état, maximes* (de Jésus-Christ), *pâtir, privauté.*

Nonobstant ces quelques remarques, nous croyons cette thèse appelée à rendre d'utiles services et nous en félicitons vivement l'auteur.

Fernand Jetté, o.m.i.

* * *

J.-M. de Buck. — *Éducateurs à la dérive.* Paris, Desclée de Brouwer, 1953. 19 cm., 193 p.

Comment expliquer l'échec pédagogique de tel ou tel excellent instituteur ? Voilà la question que pose l'auteur et à laquelle il apporte la solution suivante : si l'éducateur échoue dans son travail, c'est d'abord qu'il n'est pas éduqué lui-même. A l'appui de sa thèse, il nous présente huit cas types construits à l'aide d'une documentation basée sur une cinquantaine d'échecs étudiés par le centre psycho-pédagogique dont il est le directeur. Le volume est rédigé sous forme d'interviews vivantes qui se déroulent au gré d'un interrogatoire bien conduit. L'analyse des problèmes dévoile tour à tour : les doutes, les déceptions, les échecs, les diagnostics, les remèdes et les méthodes de rééducation. Ces pages seront particulièrement utiles aux éducateurs victimes d'erreurs dues à des troubles de leur personnalité et à tous ceux qui se préparent à entrer dans la carrière de l'enseignement.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Léon Pouliot, s.j. — *Monseigneur Bourget et son temps.* Tome II. *L'Évêque de Montréal...* Montréal, Éditions Beauchemin, 1956. 22 cm., 277 p.

Le R.P. Pouliot continue ici son étude de M^gr^ Bourget, de 1840 à 1846. Il s'agit de la période d'organisation du diocèse de Montréal. Ce volume fait voir l'action immense accomplie par M^gr^ Bourget au cours de ces quelques années, en même temps qu'il montre bien comment le saint évêque de Montréal n'est poussé dans toutes ses entreprises que par un esprit de foi profond et un désir intense d'établir solidement et de développer l'Église non seulement dans son propre diocèse mais encore dans tout le Canada et même dans l'Amérique entière.

L'auteur développe successivement l'action de M^gr^ Bourget dans son diocèse, le soin particulier qu'il apporte, soit à trouver de nouveaux ouvriers apostoliques en France ou à susciter chez nous des dévouements magnifiques.

Tout en exaltant les vertus et le travail apostolique de M^gr^ Bourget, l'auteur n'hésite pas à montrer les quelques ombres que l'on peut trouver dans la personne de son héros. On trouvera particulièrement intéressants les chapitres intitulés *Le père du clergé et des Instituts religieux* et *L'âme de M^gr^ Bourget.*

La méthode employée par le R.P. est la même que pour le premier volume, c'est-à-dire une méthode conforme à toutes les exigences de la méthode historique la plus rigoureuse. La réputation du R.P. Pouliot n'est d'ailleurs pas à faire. Ses travaux antérieurs l'ont parfaitement préparé à la grande œuvre qu'il continue avec amour et acharnement.

Ce travail historique s'inscrira certainement parmi les meilleurs publiés au Canada et auquel on devra constamment revenir pour étudier et comprendre l'histoire de l'Église canadienne.

* * * Gaston Carrière, o.m.i.

Albert Tessier, P. D. — *Neuve-France.* Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1956. 21 cm., 356 p.

La sollicitude de M^gr^ Tessier pour les Instituts familiaux, dont il est le directeur dévoué et éclairé, est telle qu'il vient de leur fournir un texte d'histoire du Canada français, qui a une originalité et un charme tout particulier, en ce qu'il fait ressortir la part des femmes dans les origines et le développement de la Nouvelle-France et qu'il indique le rôle des communautés religieuses féminines dans l'histoire de notre pays. L'histoire de la Nouvelle-France commencerait, non pas avec Jacques Cartier en 1534, mais avec le florentin Verrazzano que François I^er^ envoya vers l'Amérique en 1524. Il est vrai qu'il faudra attendre plus d'un siècle pour voir la Nouvelle-France bel et bien établie.

L'auteur a soin de nous avertir que la présente édition n'est que provisoire et que, dès l'an prochain, paraîtra revisée et complétée une autre édition du même ouvrage. Parmi les retouches que l'auteur a probablement en vue, nous pensons bien que l'indication *Première Partie : 1524-1763* sera enlevée de la page du titre; il suffit qu'elle se trouve à la page 41, après l'*Introduction* et le *Prologue.* Le titre du volume, *Neuve-France,* expression archaïque et inusitée, est aussi l'en-tête de la première partie; dans la seconde partie intitulée *Colonies britanniques de l'Amérique du Nord : 1763-1867,* l'auteur, fidèle au titre de son livre, continue de concentrer son attention sur Québec et donne assez peu de renseignements sur les autres colonies.

Loin d'être une sèche chronique ou une simple nomenclature, cette histoire, écrite avec le cœur autant que l'intelligence, tâche de recréer l'atmosphère d'ensemble du Canada à ses débuts et d'évoquer le courage, la patience et la résistance physique et morale de nos ancêtres. Pour écrire l'histoire comme il le fait, avec cette manière preste et désinvolte, il faut qu'il la sache parfaitement; ceux qui ont l'avantage de connaître M^gr^ Tessier sont au courant de sa réelle compétence en ce domaine et de sa passion pour l'histoire.

Dans la pensée de l'auteur, l'histoire doit être une école de vertus, et il semble qu'il ait composé son livre dans ce but apostolique. Nous nous garderons bien de lui en faire un reproche. En se familiarisant avec ce manuel, qui n'a rien de pédant ou de rébarbatif, les étudiantes des Instituts familiaux, comme d'ailleurs tous les lecteurs, apprendront certes les faits saillants de notre histoire et y trouveront des leçons opportunes de fierté et de ténacité.

* * * Henri Saint-Denis, o.m.i.

Émile Simard. — *La Nature et la Portée de la Méthode scientifique.* Québec, Presses Universitaires Laval, 1956. 23 cm., 408 p.

Dans ce remarquable ouvrage, dont le sous-titre est *Exposé et textes choisis de philosophie des sciences*, M. Simard, professeur de méthodologie scientifique à la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, offre, non seulement aux philosophes et aux savants mais aussi aux étudiants et au public cultivé, une étude définitive sur le mode de connaissance obtenue par les procédés des sciences expérimentales. Nous avions déjà le texte assez bref de Renoirte, mais le présent ouvrage est bien autrement complet. Il nous fournit, en outre, une anthologie extrêmement précieuse d'une soixantaine d'extraits substantiels des écrits de savants modernes, comme Poincaré, Duhem, Schrödinger, Eddington, Louis de Broglie, etc., qui se sont préoccupés de philosophie des sciences. On y trouve la crème de tout un rayon de bibliothèque.

Le volume se divise en cinq parties. 1° *Les définitions physiques* : comment sont définis les termes d'un énoncé scientifique; la valeur de ces définitions. 2° *Les lois physiques* : comment elles sont établies; leur valeur par rapport à la certitude. 3° *Les théories physiques* : la nature, le rôle, la confirmation et la vie de ces théories que les savants inventent pour expliquer les lois; les critères d'une bonne théorie. Notons, dans cette troisième partie, le chapitre sur Aristote et la théorie scientifique. 4° *L'induction* : sa nature, sa division et ses méthodes. 5° *L'expérience et la raison en science expérimentale* : leurs rôles respectifs dans l'établissement des données scientifiques. L'auteur montre que la physique ne s'appuie pas uniquement sur l'expérience mais aussi sur l'intelligence, qui fournit les principes méthodologiques et les règles qui doivent diriger les savants dans leurs généralisations et constructions, à partir des données brutes de l'expérience. « Définitions, lois et théories sont le résultat d'un mélange de logique et de réel, d'art et de nature. »

Il n'est pas nécessaire d'attendre qu'on ait approfondi toutes les sciences expérimentales pour étudier leur valeur épistémologique et leur place dans l'ensemble du savoir. Nous ne connaissons pas de meilleur ouvrage pour aider à comprendre la philosophie des sciences et à saisir les limites de celles-ci, ainsi que les bornes de la méthode scientifique, et pour obvier aux dangers de la spécialisation, qui souvent fait perdre de vue les justes perspectives. Tant par l'exposé didactique que par les nombreux textes choisis et la bibliographie abondante, ce livre est fortement recommandé à tous ceux qui veulent connaître les lois de la méthode scientifique.

La philosophie est la science suzeraine *scientia rectrix* des autres sciences, autrement dit, c'est la tâche du philosophe que de s'enquérir de la valeur de la connaissance scientifique, et l'éminent professeur de Laval s'est merveilleusement bien acquitté de sa tâche.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Julien-Eymard d'Anger. — *Pascal et ses Précurseurs.* L'Apologétique en France de 1580 à 1670. Paris, Nouvelles Éditions Latines, [c 1954]. 22.5 cm., 243 p.

Une thèse remarquable, *Le Père Yves de Paris et son temps*, avait placé le père Julien-Eymard (au civil, C. Chesneau) parmi les plus érudits connaisseurs de la littérature apologétique du XVII[e] siècle français. Depuis environ 1950, il multiplie dans diverses revues, des *Études franciscaines* à la nôtre, les études sur le stoïcisme de l'époque. Domaine où Pascal est omniprésent. Il était pratiquement inévitable que le R.P. regroupât ses savantes acquisitions en prenant cette grande figure

comme centre. Tôt ou tard nous viendrait un *Pascal.* Celui qui nous est venu compose le milieu apologétique dans lequel, après tant d'écrivains mineurs, partagés entre tant d'obédiences de pensée, Pascal devait faire son irruption géniale. C'est une suite ininterrompue de faits littéraires d'importance variable, certes, mais qui tous contribuent à mieux situer et, par là, mieux entendre les *Pensées.*

Inutile de nous attarder aux services que peut rendre ce livre. Ils sont manifestes; la compétence de l'auteur les garantit. A condition, toutefois, qu'on prenne l'ouvrage pour ce que son auteur a voulu qu'il soit : un essai. J'ajouterai : un essai rapide. Ses dimensions ne pouvaient permettre un traitement approfondi de la masse de matériaux mis en œuvre. On discutera les interprétations du père Julien-Eymard; on trouvera que bien des problèmes sont plutôt indiqués que vraiment posés. Or c'est justement le mérite de l'ouvrage : il fourmille d'indications. En dresser l'inventaire, fût-il très simple, déborderait les limites d'une recension. Je me bornerai à une remarque générale. Le R.P. maintient contre le père Cavallera (p. 8, n. 3) sa classification des « familles d'esprit », augustinienne, humaniste, thomiste. Décision parfaitement légitime. On se demande pourtant s'il l'exprime avec assez de justesse (par où se rachète la part d'arbitraire inhérente à toute classification du genre). Dans l'ordre des rapports foi-raison, il oppose augustiniens et thomistes en deux formules antithétiques : *credo ut intelligam,* pour les premiers; *intelligo ut credam,* pour les seconds (p. 48, 49, n. 73). N'est-ce pas tout de même tirer l'*intellectus fidei* augustinien de son lieu propre que de l'introduire en apologétique ? Il faudrait savoir nettement si c'est l'historien qui, pour la commodité de son exposé, opère ce transfert, ou si ce sont les auteurs qu'il étudie, auquel cas on noterait l'étrangeté de leur augustinisme. De même pour l'*intelligo ut credam.* Si ces « thomistes » ont en réalité compris saint Thomas de cette manière, ils sont, eux aussi, étranges et tiennent au thomisme par d'autres motifs. Le père Julien-Eymard eût mieux fait de se priver du secours de ces formules trop faciles. A peine de paraître moins clair en sacrifiant ces catégories, il eût suffi de relever les vues diverses des apologistes sur la puissance ou l'impuissance de la raison naturelle à connaître Dieu. Au fond, dire ce qu'a très bien dit le savant capucin, mais sans l'engager dans des cadres mal éprouvés.

Un dernier mot. Le style aurait gagné en laissant tomber une naïveté un peu artificielle ou des formules de la langue parlée, trop parlée ici. Le titre du sixième chapitre, par exemple, *Sa Majesté la Science,* sent trop le Ghéon de salle paroissiale. Pourquoi aussi faire précéder les noms de Bossuet, de Pascal, d'autres illustres, des initiales de leurs prénoms ? De quelles confusions va-t-on maintenant soupçonner les lecteurs ? Pourquoi enfin donner de la majuscule au mot *saint* ?

R. Bellemare, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Directives pontificales pour la formation des religieux clercs

---

Pour tous ceux qui travaillent au recrutement et à la formation des religieux clercs, la constitution apostolique *Sedes Sapientiæ* et les *Statuta Generalia* de la S.C. des Religieux [1] constituent dorénavant la norme obligatoire et fort lumineuse de leur activité apostolique. Mais l'intérêt de ces deux documents déborde largement les maisons de formation : leur mise en vigueur est un événement trop important dans la vie de l'Église et porte en germe des retentissements trop considérables dans tous les domaines pour qu'aucun prêtre, surtout religieux, puisse se dispenser d'en connaître au moins l'inspiration et les lignes maîtresses. C'est ce que nous voudrions essayer de dégager en exposant brièvement : 1° le but à atteindre dans cette formation; 2° les moyens à prendre; 3° le prix à y mettre.

Un mot, d'abord, sur le caractère propre de chacun de ces deux documents. La constitution est un exposé doctrinal de « principes et règles fondamentaux pour la préparation et la formation religieuse, cléricale et apostolique des étudiants [2] »; c'est une magistrale synthèse des directives sur le choix et la formation des aspirants au sacerdoce dans les états de perfection. Ces directives, les *Statuta Generalia* les traduisent ensuite en mesures juridiques, en constituant tout un corps de législation sur cet important sujet.

[1] La constitution apostolique *Sedes Sapientiæ*, de S.S. le pape Pie XII, a paru dans les *Acta Apostolicæ Sedis* du 31 mai 1956, p. 354-365. La *Documentation catholique* du 8 juillet 1956 (n° 1229) en a donné une traduction française, qu'a reproduite la *Semaine religieuse de Québec* du 2 août 1956; une autre traduction française, plus fidèle, a été publiée par la *Revue des Communautés religieuses*, 28 (1956), p. 133-146. Les *Statuta Generalia* de la S.C. des Religieux ont été publiés en latin au cours de l'été 1956; des versions officielles sont en cours de préparation, mais n'ont pas encore paru (avril 1957), à notre connaissance. — Nous citerons la constitution *Sedes Sapientiæ* d'après la traduction de la *Doc. cath. (D.C.)*, pour raisons de commodité; quant aux *Statuta Generalia (S.G.)*, nous citerons en donnant référence aux articles et aux paragraphes.

[2] *D.C.*, col. 853.

Tout n'est pas nouveau, loin de là, dans cette législation; les mesures totalement nouvelles s'y font même très rares. Aussi bien n'était-il aucunement question ni besoin de créer de toutes pièces un nouveau système d'éducation à l'usage du clergé religieux. La plupart des éléments en existaient déjà, accumulés et éprouvés par une expérience bien des fois séculaire. Ces éléments, on a voulu les compléter, les mettre au point, les codifier et, dans les limites voulues, les unifier, pour permettre à tous les formateurs d'en tirer plus grand profit. Ainsi le déclare nettement le Saint-Père :

> Tout le monde voit que ce clergé religieux, pour poursuivre comme il faut et sûrement la double fin qui lui est propre, a besoin de règles très sages pour diriger et favoriser sa préparation et sa formation religieuse autant que cléricale.
>
> A ce besoin répondent largement jusqu'ici les constitutions de chacune de ces sociétés et leurs statuts pour la préparation des jeunes gens ou l'organisation des études. De plus, ne manquent certes pas à ce sujet les prescriptions et recommandations du Saint-Siège. Toutefois, depuis longtemps se font désirer des dispositions générales, coordonnées comme il faut et plus complètes, appuyées par l'autorité apostolique et obligatoires pour tous et partout, pour qu'une telle entreprise, qui intéresse au plus haut point le bien des âmes, soit mise en sûreté pour se développer heureusement et se perfectionner par un effort convenable et soutenu [3].

I. — LE BUT A ATTEINDRE.

Dans toute entreprise, c'est le but à atteindre qui détermine le choix des moyens. Quel but poursuit-on ici ? Rien d'autre, naturellement, que d'adapter les futurs prêtres religieux aux exigences de leur vocation propre. Cette vocation a ceci de particulier qu'elle unit trois aspects, que ces deux documents distinguent constamment pour qu'aucun des trois ne reste dans l'ombre : vocation religieuse, vocation sacerdotale, vocation apostolique. C'est donc dire que la formation dont nous parlons doit viser à faire du candidat tout à la fois un religieux, un prêtre et un apôtre, selon tout ce que comporte chacun de ces trois titres.

Programme immense, on le voit tout de suite. Toutes les vertus chrétiennes sont requises de quelque manière par l'un ou l'autre de ces trois aspects, et souvent par les trois à la fois. Faut-il en refaire ici la liste, pour montrer plus en détail les liens avec cette vocation ? Faut-il

[3] *D.C.*, col. 852.

aussi, d'autre part, passer en revue les connaissances, doctrinales ou techniques, qui s'avèrent nécessaires ou utiles à la pleine réalisation de la vie religieuse, sacerdotale et apostolique ? Sans entrer dans des énumérations fastidieuses, et qui d'ailleurs n'apporteraient rien de neuf, retenons plutôt deux notes dominantes de la formation telle que la constitution et les *Statuta* nous la présentent : intégralité et maturité. En d'autres termes, il faut former des *hommes complets* et des *adultes.*

A. Intégralité.

La formation des religieux clercs « doit embrasser l'homme tout entier sous tous les aspects de sa vocation, de manière à en faire de toute façon réellement « un homme parfait dans le Christ Jésus » (Col. 1, 28) [4] ». Cette norme de la constitution, les *Statuta* la reprennent et en font leur tout premier article : « La formation à donner avec le plus grand soin aux membres des états cléricaux de perfection doit être complète de telle manière qu'elle embrasse l'homme tout entier, au naturel et au surnaturel, et sous le triple aspect de sa vocation religieuse, cléricale et apostolique. »

Avant tout, certes, c'est à la vertu qu'il faut former, et à la vertu surnaturelle. Il faut tout particulièrement, selon les indications des *Statuta,* que les étudiants acquièrent l'esprit religieux et clérical, l'habitude du commerce familier avec Dieu dans la méditation et l'oraison, la connaissance vivifiante de la sainte liturgie, l'amour et la fidélité à l'égard de l'Église et de son chef, le désir de la réparation et celui du salut des âmes, la pratique de l'humilité et des autres vertus propres à la perfection évangélique, l'estime, enfin, de l'excellence de leur vocation et l'adaptation théorique et pratique à l'esprit, à la fin et aux lois de leur propre institut [5]. Ajoutons encore, toujours d'après le même document, quelques exigences spéciales de la vocation au sacerdoce : la plus haute estime de la dignité et des tâches sacerdotales, l'étude et la pratique du culte public de l'Église et de la beauté de la maison de Dieu, la vénération, l'amour et la fidélité à l'égard de la hiérarchie, particulièrement du Saint-Père, qu'on devra fêter chaque année par une manifestation spéciale; l'abnégation de soi-même, la

[4] *D.C.*, col. 855.
[5] *S.G.*, art. 37, § 1.

dévotion envers Jésus dans son saint sacrement, ainsi qu'une piété filiale et une confiance inébranlable envers la Bienheureuse Vierge Marie [6].

Mais il ne faut pas s'en tenir aux seules vertus surnaturelles, ni se croire dispensé par elles du devoir de conduire à leur perfection toutes les puissances et ressources de la nature humaine :

> Il ne faut absolument rien négliger de tout ce qui peut être utile de quelque façon pour parfaire le corps et l'âme, cultiver toutes les vertus naturelles et former virilement un type d'homme complet, en sorte que, ensuite, la formation soit religieuse, soit sacerdotale s'appuie sur ce fondement très solide d'une honnêteté surnaturelle et d'une humanité cultivée, car il sera plus facile et plus sûr pour les hommes de trouver la voie pour aller au Christ si, dans la personne du prêtre, leur apparaît plus clairement « la bénignité et l'amour de Dieu notre Sauveur pour les hommes » (Tit. III, 4) [7].

Appliquant ces directives, les *Statuta* rappelleront par deux fois qu'il faut, tout au long des années de formation, habituer les aspirants à se soumettre aux lois de la vraie politesse chrétienne et aux préceptes de l'hygiène, au soin de la propreté du corps et des vêtements, aux bonnes manières dans les relations avec les autres, toutes choses, remarque-t-on, « qui conviennent absolument au religieux et au prêtre et qui sont pour l'apôtre une aide considérable [8] ».

Ce même souci d'intégralité apparaît dans l'énumération des connaissances que le religieux-prêtre doit acquérir au cours de ses années de formation. Au cycle des humanités, il faut donner toute l'érudition classique que l'Église attend de ses futurs prêtres. Ceux-ci, en plus d'y apprendre la religion, la langue maternelle et assez de latin et même de grec pour poursuivre avec fruit leurs études ecclésiastiques et remplir avantageusement leurs tâches sacerdotales, devront pouvoir rivaliser avec leurs confrères laïcs dans les lettres, les sciences et les autres disciplines du cours des humanités; ils devront aussi se former à l'art d'écrire, de dire, de lire et de chanter, cultiver leur mémoire et polir leur diction [9].

En philosophie, il faudra, en plus des disciplines proprement philosophiques, s'initier aux disciplines connexes et acquérir une bonne connaissance des principes de la sociologie [10]. De même faudra-t-il

6 *S.G.*, art. 40, § 2-3.
7 *D.C.*, col. 856.
8 *S.G.*, art. 35, § 3, n° 2; art. 40, § 5.
9 *S.G.*, art. 43.
10 *S.G.*, art. 44, § 3.

apprendre toutes les disciplines que l'Église prescrit pendant le cycle théologique, y compris la formation complémentaire à la pédagogie, à l'éloquence sacrée, au chant et à la musique sacrée [11], etc. Citons à ce propos le passage de la constitution où le Saint-Père énumère les principales disciplines requises pour l'apostolat contemporain. Après avoir rappelé que toute la formation philosophique et théologique doit aussi tenir compte de l'orientation pastorale, il poursuit :

> Il est absolument nécessaire que les futurs pasteurs du troupeau du Seigneur reçoivent, de la part de maîtres compétents selon les normes du Siège apostolique, un enseignement relatif aux questions psychologiques et pédagogiques, didactiques et catéchétiques, sociales et pastorales et autres du même genre, qui réponde au progrès actuel de ces matières et qui les prépare aux nécessités multiples de l'apostolat moderne [12].

Le religieux-prêtre, un « homme complet » : on voit toute la portée et toutes les conséquences de cette formule par laquelle le Saint-Père résume ce que l'Église attend de ses ministres. Pour le dire en passant, et avec une satisfaction toute particulière, ce tableau du prêtre idéal est autrement plus sûr et plus inspirateur qu'un certain type de prêtre assez fréquent dans la littérature et le film d'aujourd'hui. Pour faire pressentir le surnaturel et la puissance de la grâce, on y incarnera volontiers l'homme de Dieu dans un être diminué ou torturé, mal adapté à la vie et à la société des hommes, souvent inculte et bizarre. Si de telles descriptions peuvent servir les fins de l'art, il n'y faudrait aucunement chercher comme une espèce supérieure de prêtre, celui justement dont le monde aurait maintenant besoin. *Sedes Sapientiæ* nous replace dans de bien plus justes perspectives : le prêtre par excellence, c'est celui qui sait allier la vie surnaturelle la plus intense et la plus profonde avec cette perfection de la vie morale naturelle et de la culture humaine qui, loin de s'y opposer, lui apporte au contraire un indispensable complément pour la vie intérieure elle-même et pour l'apostolat.

B. Maturité.

Homme complet, le prêtre religieux doit l'être dans un état d'adulte. Nous voulons dire par là que, au terme de ses années de formation, il doit avoir atteint la maturité voulue pour prendre en

11 *S.G.*, art. 45, § 3.
12 *D.C.*, col. 859-860.

mains ses responsabilités, aussi bien dans sa recherche de la perfection que dans l'accomplissement des tâches pastorales. Non pas, certes, qu'il puisse maintenant se dispenser de prendre conseil, moins encore d'obéir à ceux qui ont autorité sur lui. Mais bien qu'il se soumette virilement, d'un mouvement personnel et éclairé, toutes les fois qu'il doit obéir, et qu'il se dirige avec prudence, discrétion et réflexion dans tout ce qui relève de sa propre initiative. Qu'en toutes choses, il ne soit pas un enfant qu'il faut constamment pousser à l'action et dont il faut diriger tous les pas, mais qu'il ait en lui-même le principe vital de son élan vigoureux, avec les ressources de cœur et d'esprit nécessaires à la bonne marche de ses entreprises. A vrai dire, c'est là le terme auquel doit tendre toute éducation humaine. Mais il est particulièrement instructif de méditer les applications qu'en fait *Sedes Sapientiæ* à la vocation des aspirants au sacerdoce dans les états de perfection.

Voici tout d'abord l'état de spontanéité d'amour auquel a dû s'élever leur pratique des moyens de tendre à la perfection religieuse :

> Que tous les membres des états de recherche de la perfection évangélique se souviennent donc et que fréquemment devant Dieu ils méditent qu'il ne leur suffit pas pour remplir le devoir de leur profession d'éviter les péchés, soit graves, soit même, avec l'aide de Dieu, les fautes vénielles, ni de se conformer matériellement seulement aux ordres des Supérieurs, ou même à leurs vœux et ce qui peut lier leur conscience, ou encore à leurs constitutions particulières... Car il faut qu'ils accomplissent tout cela de tout cœur et avec un ardent amour, non seulement par nécessité, « mais encore en conscience » (Rom. XIII, 5), puisque pour s'élever aux sommets de la sainteté et pouvoir offrir à tous des sources vives de charité chrétienne, ils doivent être ornés de toutes les vertus et brûler de la charité la plus ardente pour Dieu et le prochain [13].

C'est ce même souci d'intériorité, de maîtrise personnelle, qu'on remarque dans la qualité de la formation intellectuelle requise chez le prêtre. Par-delà l'acquisition de l'érudition, il a dû se forger peu à peu de profondes habitudes de pensée, qui l'habilitent à juger à son tour en maître les problèmes que la vie lui présente :

> Tous, tant les maîtres que les élèves, ne doivent pas perdre de vue que les études ecclésiastiques sont orientées non seulement à la formation intellectuelle, mais à une formation intégrale et solide, soit religieuse, soit sacerdotale et apostolique; c'est pourquoi leur but n'est pas seulement de permettre de passer des examens, mais d'imprimer dans les âmes des élèves comme une marque indélébile dont ils tireront toujours, lorsqu'ils

[13] *D.C.*, col. 856.

en auront besoin, lumière et force pour leurs propres besoins et pour ceux des autres [14].

Même constatation, enfin, pour l'apostolat. On est prêt pour le ministère quand on s'est fait du dedans une âme d'apôtre, quand on a porté à maturité pas seulement le désir de se dépenser pour Dieu, l'Église et les âmes, mais aussi toutes les vertus requises chez l'homme d'action.

> Cette formation pastorale des élèves... doit viser avant tout à ce que les futurs ministres et apôtres du Christ, à l'exemple du Christ lui-même, soient solidement et profondément imprégnés des vertus apostoliques, à savoir un zèle ardent et très pur pour travailler à la gloire de Dieu, un amour actif et ardent envers l'Église pour défendre ses droits, conserver et répandre sa doctrine, un zèle brûlant pour le salut des âmes, une prudence surnaturelle dans les paroles et les actes jointe à la simplicité évangélique, une humble abnégation de soi et une docile soumission aux supérieurs, une très ferme confiance en Dieu et une conscience très aiguë de sa charge, une virile habileté à mener les affaires et la constance à continuer les choses entreprises, une fidélité attentive à remplir son office, un grand courage pour faire et supporter des choses très dures, et, enfin, une amabilité et une humanité chrétiennes qui attirent tout le monde [15].

Voilà un splendide programme que tout apôtre devrait avoir constamment sous les yeux pour s'efforcer constamment de s'y conformer toujours plus. Nous ne pouvons le commenter ici à loisir. Notons, du moins, que les trois premiers points constituent le ressort intime et puissant de tout véritable apostolat : zèle pour la gloire de Dieu, amour de l'Église, zèle pour le salut des âmes. Les autres points du programme énumèrent les vertus nécessaires à l'apôtre pour répondre virilement et intelligemment à l'appel de ce triple amour, s'engager avec confiance et souplesse dans la tâche que l'Église lui assigne, y déployer toutes les ressources que la nature et la grâce ont mises à sa disposition et conduire à bon terme ses entreprises malgré tous les obstacles qui pourront se dresser sur son chemin.

II. — LES MOYENS A PRENDRE.

Comment parvenir à former, pour le service de l'Église, des hommes de cette trempe spirituelle, intellectuelle et apostolique, à la fois religieux, prêtres et apôtres dans l'acception la plus pleine possible

[14] *D.C.*, col. 858.
[15] *D.C.*, col. 859.

de chacun de ces termes ? Sans entrer ici dans le détail des moyens et des méthodes qu'imposent ou suggèrent la constitution et surtout les *Statuta*, nous indiquerons d'abord quelques caractères généraux de la formation prise dans son ensemble, puis certaines mesures que leur importance ou leur nouveauté signalent particulièrement à notre attention.

A. Caractères généraux de la formation.

> Il faut donc que l'éducation et la formation des jeunes religieux soient pleinement assurées, éclairées, solides, complètes, adaptées sagement et avec confiance aux besoins d'aujourd'hui, soit intérieurs et extérieurs, cultivées assidûment et attentivement suivies, non seulement en ce qui concerne la perfection de la vie religieuse, mais encore de la vie sacerdotale et apostolique [16].

Revoyons brièvement quelques-uns de ces caractères ou de ces qualités de la formation telle qu'ainsi décrite, ce qui n'est d'ailleurs qu'une application, dans ce domaine particulier, des principes généraux de la pédagogie et de l'éducation.

1. *Formation « éclairée »*. — Dans une entreprise aussi complexe et aussi délicate, ce serait folie de se fier au sens commun et de se contenter d'improviser au jour le jour. Le clergé religieux, on nous l'a dit, « a besoin de règles très sages pour diriger et favoriser sa préparation et sa formation religieuse autant que cléricale [17] ». Les *Statuta* précisent, sur un point particulier, que les méthodes d'enseignement doivent procéder de principes scientifiques éprouvés et profiter de toutes les découvertes nouvelles qui s'avèrent avantageuses [18]. D'ailleurs, c'est tout l'ensemble de la constitution et des *Statuta* qui fournit les principes directeurs de cette œuvre de la formation; et pour mieux en assurer l'exécution et l'application, *Sedes Sapientiæ* signale qu'une œuvre « si excellente exige la constante vigilance du Siège apostolique [19] ». Aussi bien la nouvelle législation prévoit-elle des visites, des enquêtes et autres mesures du genre pour assurer cette surveillance [20], de même qu'elle recommande la formation, dans chaque institut religieux, d'un organisme directeur des études, du moins au

16 *D.C.*, col. 854.
17 *D.C.*, col. 852.
18 *S.G.*, art. 43, § 4.
19 *D.C.*, col. 853.
20 *S.G.*, art. 18.

plan général, mais aussi au sein de chaque province, et même dans chacune des principales maisons de formation [21]. De même demande-t-on que chaque institut fixe par écrit et soumette au Saint-Siège une « ratio institutionis præsertim Studiorum », qui devra constituer la norme immédiate et obligatoire de la formation [22].

2. *Formation « solide »*. — Pour qu'elle conduise, comme on l'a vu plus haut, pas seulement à une sorte de vernis superficiel, mais à des habitudes de vie fondées sur des convictions personnelles. Et l'un des grands moyens pour y parvenir sera d'établir entre les formateurs et les étudiants un climat de compréhension et de confiance. Les *Statuta* le recommandent particulièrement aux maîtres des novices et aux supérieurs : pas de rigueur excessive, qui brise les énergies, pas d'excessive bénignité non plus, qui flatte et amollit; qu'on corrige attentivement les défauts, mais sans affaiblir les bonnes tendances, qu'il faut au contraire parfaire et raffermir [23]. Plus généralement, la constitution applique aux formateurs ces recommandations du concile de Trente aux pasteurs d'âmes :

> Qu'ils se souviennent qu'ils sont des pasteurs et non ceux qui frappent (« pastores, non percussores »), et qu'ils dirigent leurs sujets non en leur faisant sentir la domination, mais qu'ils les aiment comme des fils et des frères plus jeunes, et qu'ils s'efforcent par leurs exhortations et leurs avertissements de les détourner de ce qui n'est pas permis, de peur que, ayant fauté, on ne soit obligé de leur infliger les châtiments qui leur sont dus. Mais s'il leur arrive par fragilité humaine de pécher, qu'on observe à leur égard le précepte de l'Apôtre, en les reprenant, les menaçant et les exhortant en toute bonté et patience : car la bienveillance fait plus pour corriger que la sévérité, plus l'exhortation que la menace, plus la charité que l'autorité [24].

3. *Formation « complète »*. — Complète, on l'a dit, dans son but, qui est de former un « homme parfait dans le Christ Jésus ». Complète aussi dans le choix des méthodes et des moyens pour y parvenir : « Il est clair que ceux que fournissent la nature elle-même et la recherche humaine de notre époque ne doivent être aucunement méprisés, s'ils sont bons; bien mieux, il faut en faire grand cas et sagement les

21 *S.G.*, art. 20, § 2.
22 *S.G.*, art. 19.
23 *S.G.*, art. 37, § 3.
24 *D.C.*, col. 855.

admettre [25]. » Mais, sans omettre ces moyens humains, qu'on donne toujours la primauté aux moyens proprement surnaturels :

> Nulle erreur serait pire que celle de celui qui, dans la formation de disciples si choisis, préoccupé à l'excès de ces méthodes naturelles ou d'elles seules, placerait au second rang ou sous quelque prétexte négligerait les ressources et les moyens de l'ordre surnaturel, alors que pour la recherche de la perfection religieuse et cléricale comblée de ses fruits apostoliques, les ressources surnaturelles telles que les sacrements, la prière, la mortification, et autres du même genre, non seulement sont nécessaires, mais primordiales et tout à fait essentielles [26].

4. *Formation « adaptée »*. — Adaptée aux dispositions et aux talents de l'étudiant, selon la marche de son évolution naturelle, « pro naturali adulescentium progressione [27] ». Adaptée aussi aux nécessités concrètes de la vie et de l'apostolat du prêtre dans le monde contemporain, comme la constitution et les *Statuta* recommandent tout particulièrement d'y voir dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie [28] et, tout naturellement, dans la formation pastorale [29]. Adaptée enfin, pour chaque religieux, à l'esprit propre de son institut et à sa vocation particulière dans l'Église. Ce dernier point, sur lequel la nouvelle législation attire souvent l'attention, mériterait à lui seul un développement considérable. Citons, du moins, ce magnifique article des *Statuta*, à propos de la formation apostolique :

> De plus, que les étudiants soient préparés graduellement à l'apostolat de leur propre Institut, en apprenant bien sa fin, son esprit, ses ministères, son origine et son évolution historique, la vie de ses membres les plus illustres et les moyens dont ils se sont servis avec efficacité; de sorte que les jeunes religieux aiment davantage leur propre famille et qu'ils répondent mieux à leur propre vocation divine [30].

B. Quelques mesures particulières.

Nous avons déjà indiqué en cours de route plusieurs des nouvelles directives ou des mesures à prendre pour les appliquer. D'autre part, nous reviendrons plus loin sur l'un des moyens les plus importants : disposer de formateurs compétents et assez nombreux, et leur assurer les conditions de travail souhaitables. Pour le moment, énumérons

25 *Ibid.*
26 *D.C.*, col. 855-856.
27 *S.G.*, art. 3, § 2.
28 Voir *D.C.*, col. 858-859; *S.G.*, art. 44, § 2, n° 1; art. 45, § 2.
29 Voir *D.C.*, col. 859-860.
30 *S.G.*, art. 47, § 2.

quelques points particuliers sur le choix et la probation des candidats, sur leur formation religieuse, cléricale et apostolique et sur les compléments et couronnements de cette formation après le scolasticat.

1. *Choix et probation des vocations.*

De son exposé sur la nature de la vocation au sacerdoce dans les états de perfection, le Saint-Père tire des conclusions du plus haut intérêt pour orienter le recrutement et le choix des vocations. Parlant de « tous ceux qui s'appliquent à recruter et à examiner les vocations de ce genre », il déclare :

> Ils ne doivent, par conséquent, jamais forcer personne de quelque façon que ce soit à l'état sacerdotal ou religieux, ni y attirer ou y admettre quelqu'un qui ne donnerait pas réellement de vrais signes de vocation divine, ni promouvoir pareillement au ministère clérical quelqu'un qui ferait preuve de n'avoir reçu divinement que la seule vocation religieuse; et pour ceux qui auraient reçu également ce don de Dieu, ils ne doivent pas les restreindre ou les détourner vers le clergé séculier [31]. Ils ne doivent enfin écarter personne de l'état sacerdotal, s'il est reconnu par des signes certains qu'il s'agit d'un appel de Dieu [32].

Conformément à ces conclusions, les *Statuta* recommandent, certes, que l'on se préoccupe du recrutement des vocations et que l'on s'y emploie activement, pas seulement par la prière et le bon exemple, mais aussi par la mise en œuvre des méthodes appropriées, y compris la nomination de prêtres spécialement chargés de cet office. Mais ils mettent en garde, en même temps, contre le recours à tout procédé qui ne conviendrait pas à la dignité des états de perfection, ou qui pourrait sembler diminuer ou affecter la liberté des candidats [33].

Quant à la probation des vocations tout au long du juniorat, du noviciat et de la période des vœux temporaires, signalons seulement l'attention à apporter à l'examen médical et psychologique de chacun des sujets, ainsi que la nécessité d'avoir les garanties suffisantes avant de promouvoir un candidat à un degré supérieur, surtout aux vœux perpétuels ou aux ordres majeurs. Si des doutes persistent, il faudra prolonger le temps de probation ou éliminer l'aspirant [34].

31 « Ad clerum sæcularem coarctent aut distrahant. » — Nous modifions ici la traduction de la *Doc. cath.*, qui parle de « les pousser ou les égarer [!] vers le clergé séculier ».
32 *D.C.*, col. 854.
33 *S.G.*, art. 32, § 1-3.
34 Voir *S.G.*, art. 33; art. 34, § 1-2.

2. *Formation religieuse.*

Impossible d'entrer ici dans le détail du programme de formation religieuse que nous présentent les *Statuta*, pour les diverses phases de cette formation : juniorat, postulat, noviciat, profession temporaire, profession perpétuelle, « troisième an ». Indiquons toutefois une prescription nouvelle, qui ne manque pas d'intérêt ni d'importance : l'obligation d'une préparation immédiate à la profession perpétuelle. Dorénavant, tous les candidats devront s'y disposer par une période déterminée de réflexion plus profonde, d'instructions et d'exercices spirituels spéciaux, qui constitueront comme une rénovation du noviciat. L'Église souhaite que cette période dure une année, si la chose peut se faire en interrompant le cycle des études; sinon, on pourra se contenter de six mois, ou même d'une durée plus brève encore [35].

3. *Formation cléricale ou sacerdotale.*

Sous ce rapport, retenons particulièrement, en omettant forcément bien d'autres considérations, la surveillance que l'Église entend exercer sur les études des religieux clercs. Toutes les maisons de formation, depuis le juniorat jusqu'à l'année de pastorale, sont d'ordre public, non privé, et doivent donc être soumises au contrôle de la S.C. des Religieux [36]. Il ne sera plus loisible aux religieux, si jamais il le fut, d'organiser à leur guise les études, secondaires ou supérieures, dans leurs propres maisons de formation pour leurs sujets : ils doivent, dans l'élaboration et l'exécution des programmes, se soumettre à des normes précises qui déterminent les matières à étudier, le nombre d'années à consacrer aux divers cycles des études et même le nombre de jours de cours pendant chacune des années, etc. [37]. De plus, les supérieurs religieux, quels qu'ils soient, ne peuvent dispenser leurs sujets d'assister aux cours dans les matières prescrites, même en les faisant y suppléer par des études privées [38]; et ils sont avertis de ne pas demander à la S.C. des Religieux des dispenses de ce genre sans des raisons vraiment sérieuses [39].

35 *S.G.*, art. 39, § 1.
36 Art. 41.
37 *S.G.*, art. 42 à 46.
38 *S.G.*, art. 42, § 4.
39 *S.G.*, art. 34, § 3, n° 3.

A qui pourrait trouver ce contrôle trop minutieux ou trop sévère, rappelons, s'il en est besoin, l'importance qu'attache l'Église à la solide formation intellectuelle de tous ses prêtres. Rappelons aussi, d'autre part, avec quelle facilité et quelle fréquence peut se présenter la tentation d'abréger ou de faciliter les études pour des sujets moins doués ou moins vigoureux, qu'on désire faire parvenir quand même au sacerdoce pour les lancer au plus tôt dans l'apostolat.

4. *Formation pastorale.*

Comme l'enseigne la constitution, « la formation pastorale des élèves doit être commencée dès le début du cycle des études, et se perfectionner graduellement au fur et à mesure qu'ils avancent en âge [40] ». Et les *Statuta* ajoutent que, tout au long de la formation, il ne faut pas seulement donner aux jeunes l'attrait de l'apostolat, mais aussi les y exercer modérément, selon l'esprit de l'Église et la fin propre de chaque institut [41]. Rien de plus précis n'est déterminé à ce sujet, chaque congrégation devant voir pour son propre compte à appliquer à ses étudiants cette norme générale.

Mais la grande nouveauté dans cette matière, c'est l'obligation, maintenant bien connue, de consacrer une année complète, après la fin du scolasticat, à l'étude de la théologie pastorale et à la préparation immédiate au ministère. Cette période d'apprentissage doit durer au moins un an (i.e. une année académique de neuf mois) et comporter au moins cent jours de cours [42], en plus de la pratique « modérée » du ministère. Sous la conduite de maîtres compétents, on doit s'y appliquer à l'étude et à la pratique de la théologie pastorale [43]. Tous les religieux y sont soumis; peuvent toutefois en être exemptés ceux qui sont destinés aux études ecclésiastiques supérieures, pourvu que les supérieurs voient par ailleurs à leur formation pastorale [44].

40 *D.C.*, col. 859.
41 *S.G.*, art. 47, § 1.
42 *S.G.*, art. 42, § 3, n° 3.
43 *S.G.*, art. 48, § 1.
44 *S.G.*, art. 48, § 2.

5. *Compléments et couronnements de la formation.*

Un programme complet de formation religieuse et sacerdotale ne pouvait négliger les premières années de ministère, qui s'avèrent si importantes pour compléter et affermir ce qu'on a reçu ou acquis pendant le scolasticat. Aussi bien les *Statuta* y pourvoient-ils dans leurs derniers articles.

Tout naturellement, les examens quinquennaux et les conférences théologiques, déjà imposés par le droit canonique, restent en vigueur. On y ajoute deux suggestions au sujet des examens quinquennaux : que les pères qui y sont soumis soient réunis chaque été, au cours des vacances, pour recevoir des cours et des conférences sur les sujets principaux, sur les grands problèmes de ministère, etc., et pour préparer leurs examens; et, d'autre part, que le cycle des cinq ans se termine par un examen général de « maturité doctrinale et apostolique [45] », tout comme on impose maintenant un examen dit de « maturité » sur l'ensemble du programme à la fin des études classiques [46], philosophiques [47] et théologiques [48].

Mais surtout, c'est l'institution du « troisième an » que les *Statuta* présentent comme le terme et le couronnement de toute la formation religieuse, cléricale et apostolique : dernière probation, à faire vers l'âge de trente ans, après expérience personnelle du ministère, et qui a pour but d'imprimer, si possible, une marque indélébile dans l'âme du jeune prêtre, qu'on pourra ensuite considérer définitivement comme formé pour la vie religieuse et sacerdotale et pour l'apostolat [49].

Le but principal de cette institution sera de permettre à chaque religieux : de faire l'examen de l'état de son âme, à la lumière de l'expérience acquise et des conseils du maître spirituel; de se renouveler dans sa formation morale, religieuse et sacerdotale, à la faveur d'une pratique plus fidèle des vertus religieuses et sacerdotales, d'exercices spirituels plus prolongés, d'instructions et de conférences appropriées; de se renouveler aussi dans l'esprit apostolique et dans les moyens

[45] *S.G.*, art. 49, § 4, n° 2.
[46] *S.G.*, art. 43, § 5.
[47] *S.G.*, art. 44, § 5, n° 2.
[48] *S.G.*, art. 45, § 3.
[49] *S.G.*, art. 51, § 1.

efficaces et rapides de faire son ministère; enfin, de mieux connaître sa propre famille religieuse et de mieux se pénétrer de son esprit [50]. Quant à la durée et à la forme particulière de ce second noviciat, l'Église laisse à chaque institut de les déterminer pour son propre compte.

Le Saint-Siège ne va pas encore jusqu'à imposer cette mesure à tous les religieux; mais il approuve pleinement les instituts qui l'ont déjà et loue vivement ceux qui voudraient l'introduire. Quant aux autres, il leur impose de suppléer du moins de leur mieux à ce que cette institution devrait leur apporter et dont ils se trouvent malheureusement privés [51].

III. — LE PRIX A Y METTRE.

Les plus beaux programmes de formation resteront partiellement ou totalement inefficaces si l'on ne peut assurer deux facteurs particulièrement importants : 1° donner aux étudiants tout le temps voulu pour leur formation; 2° avoir des éducateurs qualifiés et leur donner un régime de vie et des conditions de travail qui leur permettent de se consacrer à leur tâche avec la compétence souhaitable. C'est là le prix qu'il faut mettre si l'on veut obtenir les résultats; mais c'est aussi, par conséquent, la mesure des sacrifices qu'un institut religieux doit consentir et qui retombent forcément sur ceux de ses membres qui sont engagés dans les autres ministères.

A. La durée des études.

Combien d'années faut-il à un aspirant au sacerdoce pour se préparer suffisamment à la tâche qui l'attend dans l'Église ? Du point de vue de la formation religieuse, la législation actuelle demande un an complet de noviciat et au moins trois ans de profession temporaire avant l'admission aux vœux perpétuels. Quant aux études cléricales, elles comprennent, après le cours complet des humanités [52], au moins deux ans de philosophie (il suffira d'un an après le noviciat si l'étudiant

50 *S.G.*, art. 52, § 1.
51 *S.G.*, art. 53.
52 *S.G.*, art. 43, § 1, n° 3; § 3.

en a déjà fait deux ans avant d'entrer en religion [53]), quatre ans de théologie [54] et une année de pastorale [55].

Tout ceci peut paraître déjà considérable, et bien des raisons, on l'a dit tout à l'heure, pourraient inviter parfois à brûler les étapes. Mais l'article 4 des *Statuta* s'y oppose formellement. Il exige que le cycle complet soit parcouru en entier par tous les aspirants; que les supérieurs n'osent pas l'abréger ou en dispenser pour quelque raison que ce soit de grave et urgente nécessité ou d'apparente utilité. Ce cycle doit être considéré comme un minimum absolument indispensable; loin d'avoir tendance à le réduire, la S.C. des Religieux multiplie, au contraire, les invitations et les conseils à le prolonger, sans toutefois en faire une obligation. Voici quelques-unes de ces recommandations que nous recueillons ici et là dans les *Statuta* :

1. Ajouter, immédiatement après l'année canonique de noviciat, une période de prolongement du noviciat pendant laquelle, sans relâcher la formation spirituelle, les novices pourraient s'appliquer modérément aux études ainsi qu'aux ministères de l'institut [56].

2. Interrompre les études sacrées, après la philosophie et avant la théologie, pour permettre aux sujets de faire certaines études spéciales ou d'acquérir l'expérience du ministère, ou encore d'éprouver et d'affermir leur vocation, pourvu que cette interruption ne se prolonge pas plus de trois ans et que les scolastiques y aient un régime de vie qui assure l'obtention de la fin poursuivie [57].

3. Faire une troisième année de philosophie, « quo plus curæ et studii ponatur in philosophia et amplior in ea eruditio hauriatur [58] ».

4. Faire faire des études spéciales aux sujets qui ont les aptitudes voulues, si de telles études s'avèrent nécessaires ou utiles pour les ministères auxquels sont destinés ces candidats [59].

5. Enfin, on a déjà vu la recommandation de faire préparer la profession perpétuelle par une année spécialement consacrée à cette fin,

53 *S.G.*, art. 44, § 1.
54 *S.G.*, art. 45, § 1.
55 *S.G.*, art. 48, § 1.
56 *S.G.*, art. 36, § 2.
57 *S.G.*, art. 13, § 1.
58 *S.G.*, art. 44, § 1, n° 2.
59 *S.G.*, art. 46, § 1-3.

avec interruption des études [60], comme aussi celle de donner au « troisième an » le temps jugé convenable pour chaque institut [61].

Toutes facultatives que restent ces mesures, elles n'en manifestent pas moins la pensée de l'Église. Sans doute restera-t-il aux autorités religieuses compétentes de juger, pour chaque institut, dans quelle mesure on pourra donner aux sujets ces années supplémentaires de préparation. Mais pour tous, c'est dans cette voie qu'il faut avoir la volonté et chercher les moyens de s'engager résolument, pour répondre plus adéquatement aux authentiques exigences de l'apostolat contemporain.

B. Les éducateurs.

C'est dans cette même perspective qu'il faut s'établir pour comprendre aussi les normes données pour le choix, la préparation et le régime de vie de ceux qui sont consacrés à la formation des religieux clercs.

Après avoir décrit les exigences générales de cette formation, la constitution poursuit :

> Tout ceci, comme l'enseigne l'expérience, ne peut se réaliser qu'avec des hommes choisis, éprouvés, qui se distinguent non seulement par la doctrine, la prudence, le discernement des esprits et par une expérience variée des hommes et des choses et par d'autres qualités humaines, mais encore qui soient remplis de l'Esprit-Saint et qui, par leur sainteté et leur exemple de toutes les vertus, éclairent les jeunes gens, car ceux-ci, comme on le sait, dans tout l'ensemble de leur formation, sont plus entraînés par la vertu et les bonnes actions que par les discours [62].

Plus loin, le Saint-Père déclare que la philosophie et la théologie ne doivent être enseignées que « par des maîtres capables et soigneusement choisis [63] », comme il demande aussi que les disciplines nécessaires à l'apostolat soient données par « des maîtres compétents [64] », et que les jeunes pères, dans leur année d'apprentissage pastoral, se forment « sous la conduite d'hommes très compétents du fait de leur doctrine, de leurs conseils et de leurs exemples [65] ».

Les *Statuta* y reviennent à loisir et multiplient les dispositions relatives au personnel des maisons de formation. La norme générale

60 *S.G.*, art. 39, § 1, n^os^ 2-3.
61 *S.G.*, art. 52, § 2.
62 *D.C.*, col. 854-855.
63 *D.C.*, col. 857.
64 *D.C.*, col. 860.
65 *Ibid.*

qui doit présider au choix des pères pour les charges de ces maisons est donnée à l'article 25, § 4 : « In committendis muneribus institutionis, a qua maxime pendent totius familiæ vita et incrementum, hæc primaria firmaque esto norma, ut nempe optimi quique ex Monasterio, Provincia, Instituto sodales adsciscantur. » De même demandera-t-on que les éducateurs qui donnent satisfaction dans leur office n'en soient pas facilement retirés pour être consacrés à d'autres charges, pas plus qu'on ne doit les maintenir au poste si, pour quelque raison que ce soit, leur présence est devenue nuisible à la formation des candidats [66]. En tout ceci, il faut voir avant tout au bien des élèves, qui doit passer avant toutes les autres considérations [67]. Notons aussi que pour mieux assurer le choix heureux de tous les principaux officiers des maisons de formation, on demande que leur nomination soit faite, ou du moins approuvée, par le supérieur général lui-même, et seulement après enquête sérieuse et documentée sur les aptitudes des candidats [68].

Les *Statuta* énumèrent à loisir, à la suite de la constitution, les qualités, les vertus, la science et l'expérience par lesquelles doivent se distinguer tous ceux qui ont un rôle à jouer dans la formation des religieux clercs. Leur préparation académique n'est pas oubliée non plus, surtout pour les professeurs. On exige que les professeurs de philosophie, de théologie, de droit canonique et surtout d'Écriture sainte soient des docteurs, ou du moins des licenciés [69]; et plus généralement, que tous les professeurs connaissent pleinement la discipline qu'ils enseignent et ses méthodes de recherche scientifique, et qu'ils soient munis des grades académiques appropriés [70].

De même les *Statuta* se préoccupent-ils d'assurer aux formateurs, une fois en fonction, les loisirs voulus pour s'acquitter le mieux possible de leur charge. On demandera, en ce sens, que le « magister spiritus » du scolasticat et des étudiants de pastorale ne soit pas en même temps supérieur local, si le cumul des deux charges peut être de nature à nuire à la première [71]. Quant aux professeurs, on exige qu'ils soient dégagés de toute autre activité qui nuirait à leur tâche principale;

66 *S.G.*, art. 26, § 2; § 3, n^{os} 2-3.
67 *S.G.*, art. 26, § 3, n° 1.
68 *S.G.*, art. 25, § 1 et 3.
69 *S.G.*, art. 46, § 5.
70 *S.G.*, art. 30, § 1, n° 2.
71 *S.G.*, art. 28, § 2, n^{os} 7-8.

qu'ils soient en nombre suffisant pour que chacun d'eux ne soit pas surchargé de cours trop nombreux ni surtout trop disparates; qu'ils aient, au cours de l'année, le temps voulu pour continuer de parfaire leur propre érudition et de publier des travaux utiles dans la ligne de leur spécialité; que les supérieurs majeurs leur fournissent avec sollicitude et largesse, dans les limites de la pauvreté religieuse, ce qui peut les aider à accroître leur compétence et leur autorité; en particulier, qu'on leur donne la possibilité de suivre des cours de spécialistes et d'assister à des congrès scientifiques ou techniques, et qu'on favorise la tenue de congrès de professeurs ou de maîtres spirituels, ainsi que l'échange temporaire de professeurs entre les diverses maisons [72].

De telles exigences entraînent nécessairement une conséquence : il faut éviter de multiplier les maisons de formation dans le même institut pour ne pas disperser les forces du personnel formateur. Les *Statuta* en émettent explicitement la directive [73], comme aussi l'obligation d'envoyer les élèves dans une autre maison déjà organisée si l'on n'a pas sous la main, en nombre suffisant et avec les qualifications requises, le personnel nécessaire à la mise en marche d'une nouvelle maison de formation [74].

Faut-il considérer tout ce programme comme un idéal quelque peu chimérique ou un beau rêve qu'on ne verra jamais réalisé ? Rien de tout cela, pourtant, ne se présente dans les *Statuta* comme des conseils ou des suggestions : ce sont des normes obligatoires que l'Église y établit et dont elle entend exiger le fidèle accomplissement dans toute la mesure du vrai possible.

CONCLUSION.

Ces quelques pages n'ont ni la prétention ni l'illusion d'avoir donné un exposé complet de *Sedes Sapientiæ* et des *Statuta*, moins encore d'en avoir fait pressentir toute l'ampleur et la sagesse, tout le réalisme et l'harmonie. Pour ce faire, il faudrait reprendre et scruter en détail chacune des composantes de la formation religieuse, cléricale et pastorale d'après les normes de la nouvelle législation.

72 *S.G.*, art. 30, § 3; § 4, n° 1; § 5, n°s 2-4.
73 *S.G.*, art. 21, § 4.
74 *S.G.*, art. 23, § 3.

Pour le moment, nous n'avons voulu présenter de ce programme qu'une rapide vue d'ensemble, qui demeure nécessairement très superficielle. D'ailleurs, il faudra sans doute encore bien des années avant de pouvoir mesurer dans toute leur vraie grandeur l'importance et les bienfaits de ces directives pontificales. Des études élaborées devront analyser les diverses normes imposées ou suggérées, et préciser les modalités de leur application concrète, compte tenu des fins particulières et des possibilités réelles de chacune des familles religieuses. Mais c'est surtout l'expérience de la mise en pratique de toute cette législation qui manifestera les avantages qu'en peut retirer à longue échéance le ministère pastoral dans tous les secteurs de l'évangélisation.

A longue échéance, disons-nous, car on ne peut certes pas s'attendre à ce que l'instauration de ce nouveau régime transforme du jour au lendemain le ministère des religieux dans l'Église. Tout d'abord, il faudra bien quelque temps avant que ce régime puisse s'instaurer pleinement et partout selon les désirs du Saint-Siège : même si cette législation contient, nous l'avons dit, peu de mesures tout à fait nouvelles, il reste qu'elle nécessite bien des rajustements et des améliorations qui ne peuvent s'opérer en un tour de main. Quand pourra-t-on, par exemple, avec les moyens parfois fort limités dont on dispose, en arriver à assurer à toutes les maisons de formation un personnel aussi compétent et aussi nombreux que le souhaitent les *Statuta* ?

De plus, rappelons-le, l'Église ne croit pas à la préparation hâtive de ses apôtres, aujourd'hui moins que jamais. Plus le besoin des prêtres se fait pressant et leur tâche difficile, plus il importe que chaque ministre du Seigneur soit pleinement à la hauteur de sa mission dans un monde de plus en plus exigeant : ce qui ne peut s'obtenir sans un entraînement plus poussé et donc plus prolongé. Il ne s'agit pas, loin de là, de condamner ou de mépriser ce qui s'est fait dans le passé; il s'agit de faire face aux conditions présentes et d'en tirer cette conclusion quelque peu paradoxale : puisque les prêtres se font trop peu nombreux et que leur charge s'alourdit toujours plus, ne craignons pas de prolonger les années de formation, afin d'assurer, avec la grâce de Dieu, un labeur pastoral plus considérable, parce que plus éclairé et plus fructueux.

Pour y parvenir, il faudra même parfois, dans les débuts, réduire momentanément les effectifs et les activités de certaines autres œuvres au profit des maisons de formation. En ces temps où leur recrutement rencontre de plus en plus d'obstacles, combien de familles religieuses pourront donner à ces maisons tout le personnel requis, tout en retardant par ailleurs l'entrée de leurs sujets dans le ministère, sans se voir obligées d'abandonner, ou du moins de ralentir, l'une ou l'autre de leurs activités apostoliques ? Dure nécessité, certes, partout où elle s'imposera; mais des ralentissements ou même des reculs temporaires peuvent s'avérer inévitables pour assurer la stabilisation et le progrès. Pour ceux qui auront su y mettre le prix, le nouvel essor de l'apostolat de demain justifiera magnifiquement les sacrifices même les plus lourds qu'il aura fallu s'imposer pour un temps.

Eugène Marcotte, o.m.i.,
supérieur du Scolasticat Saint-Joseph.

Rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de P. de Bérulle: nature, incarnation, grâce

Déjà nous avons abordé le problème des rapports du naturel et du surnaturel dans l'œuvre du cardinal de Bérulle en exposant ce que nous avons justement appelé « l'exemplarisme bérullien [1] ». Pour mémoire, rappelons que la très sainte Trinité est l'exemplaire suprême, le Verbe incarné étant à son image et tout le reste à l'image du Sauveur, tout : l'Église dans sa hiérarchie et dans ses sacrements, sa vie mystique, tout y compris le démon, qui, singeant l'œuvre de son éternel ennemi, est par le fait même l'auteur d'un exemplarisme à rebours, dont les possessions diaboliques sont l'un des traits les plus saillants. Telle est la toile de fond sur laquelle se dessine le plan divin.

Trois ordres, nous l'avons dit, constituent ce merveilleux ensemble : l'ordre de la nature, l'ordre de la grâce et l'ordre de l'Incarnation; nous aurions pu dire quatre en ajoutant l'ordre de la gloire, mais celui-ci n'est que l'ordre de la grâce mené jusqu'à son épanouissement. Entre les trois autres, au contraire, il existe un abîme que seule peut franchir la divine puissance.

Ceci est vrai pour l'Incarnation :

> De quatre ordres qui composent et diversifient le ciel et la terre [écrit Bérulle], l'ordre de nature, l'ordre de grâce, l'ordre de gloire et le suprême de tous les ordres qui est celui de l'union hypostatique, ce grand et nouvel ordre est plus distant du premier et plus élevé par-dessus lui que le premier ordre n'est distant du néant, duquel il est immédiatement tiré par la toute-puissance divine : car entre le néant et l'être de la nature, il n'y a rien d'interposé, et entre l'homme et le néant, il n'y a qu'une paroi entre deux, et encore n'est-elle que de fange... Mais il y a une distance infinie entre Dieu et l'homme, entre l'être créé et incréé; et toutefois ces deux êtres se trouvent liés ensemble et conjoints comme en

[1] *Rapports du naturel et du surnaturel dans l'œuvre de P. de Bérulle : l'exemplarisme bérullien,* dans *Revue des Sciences religieuses,* 1957 (à paraître).

> un point et en un centre; et ces deux natures si différentes sont unies en une même personne. Ainsi l'ordre et l'union hypostatique est établie au monde; [ce nouvel ordre, ce nouvel état est incomparablement plus] élevé par-dessus l'ordre de la gloire que le ciel n'est par-dessus la terre et que la même gloire n'est élevée par-dessus l'ordre de la grâce et que la grâce n'est élevée par-dessus l'ordre de la nature et que la nature n'est élevée par-dessus le néant [2].

Entre la grâce et la nature, cependant, il existe également une distance infranchissable aux seules forces créées. Bérulle n'hésite pas à parler, en cette circonstance, de création :

> Jésus est notre Père et notre principe quant à la grâce et partant quant à notre nature, puisque nous sommes une créature nouvelle, qui reçoit un nouvel être et une nouvelle nature et qui la reçoit par voie de création, qui est l'action par laquelle on reçoit non les choses adjacentes à l'être et à la nature, mais la nature et l'être même [3].

Et encore :

> Nous n'avons aucun pouvoir de faire action de vie, je dis de vie de grâce... Ce n'est pas seulement une recréation; le Prophète l'appelle création; il ne dit pas : changez mon cœur, mais créez en moi un cœur [4], pour montrer que quand nous avons entrée en la grâce, nous n'y avons point de part [5].

Aussi bien l'affirmation est nette; si nous avons une capacité de Dieu [6], « il n'y a en nous aucun principe et sujet à la grâce » et c'est à juste titre que nous sommes appelés par saint Paul : *Creati in Christo Jesu* [7], parole grande et qui nous apprend les secrets de notre condition et que nous sommes créés en cette seconde naissance aussi bien qu'en la première [8].

Ainsi de la nature à la grâce distance infinie; de la grâce à l'union hypostatique distance infinie plus grande encore; impossible d'accéder de l'une à l'autre par les seules forces naturelles; et cependant cet ensemble, qui semble coupé en trois tronçons, jouit d'une parfaite unité : en effet, cette perfection divine, nous voulons dire l'unité, « resplendit en tous les œuvres de Dieu, comme en autant de miroirs qui nous la rapportent et représentent; elle est gravée si profondément en toutes les choses naturelles que rien n'en peut jamais effacer les

2 *Grandeurs de Jésus* : éd. O. Piquand, p. 160-162; éd. Migne, col. 218.
3 *Correspondance* : éd. J. Dagens, t. III, p. 316.
4 *Psaume* 50, 12 : « Cor mundum *crea* in me Deus. »
5 *Opuscules de Piété* : éd. G. Rotureau, p. 152; éd. Migne, col. 1139.
6 *Op. cit.* : Rotureau, p. 117; Migne, col. 1196.
7 Ephés. 2, 10.
8 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 377; Migne, col. 1136.

marques et cette voix muette de la nature se fait assez ouïr en la reconnaissance de cette vérité à ceux qui la veulent bien entendre [9] ».

Ainsi un problème nous est posé, non pas tant par Bérulle lui-même que par ses ouvrages; d'une part, on nous présente un univers coupé en trois; de l'autre, on nous montre un univers où resplendit l'unité divine. Comment, à la lumière de l'œuvre bérullienne, faudra-t-il concilier cette apparente contradiction ?

I. — LE « CABINET » ET LES « CONSEILS » DE DIEU.

Ce n'est pas de l'homme qu'il nous faut partir pour répondre à cette question; c'est jusqu'à Dieu qu'il nous faut remonter. Bérulle lui-même nous invite à cette ascension :

> Dieu qui est unité, conduit tout à l'unité et par divers degrés d'unité vient et descend jusqu'à l'homme et l'homme va et monte jusqu'à Dieu, et enfin arrive jusques à la jouissance de l'unité suprême et primitive de la divine essence par la vue, par la lumière, par la jouissance de la gloire en laquelle cette divine essence qui est une et unité tout ensemble, s'imprime en notre esprit, se communique à icelui et le rend bienheureux [10].

Montée de l'homme vers Dieu sans doute, mais d'abord descente de Dieu vers l'homme et, pour cette raison, c'est Dieu qu'il nous faut premièrement contempler.

Dans cette contemplation, nous pourrons faire une triple distinction.

En premier lieu, nous contemplerons le Seigneur dans son « cabinet ». Bérulle, tout en s'excusant de cette expression, déclare qu'il entend par là « le sein du Père, qui n'est rempli que de l'être de Dieu et où il n'y a que les personnes divines »; là le Tout-Puissant « n'est occupé que de soi-même et avec soi-même »; là il ne sort point de soi et il demeure en soi par « la propriété de ses actions internes, vitales et immanentes [11] ».

> [Car] la grandeur de sa propre essence, la condition heureuse de son être tout spirituel et intelligent, le divin état de sa vie suprême et immuable, lui donne la connaissance et l'amour de soi-même, mais elle ne lui donne pas nécessairement aucun exercice et fonction hors de soi-même : il suffit à soi et il n'a pas besoin d'agir et faire quelque chose au-dehors pour s'occuper [12].

[9] *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 93; MIGNE, col. 189.
[10] *Op. cit.* : PIQUAND, p. 279; MIGNE, col. 270.
[11] *Op. cit.* : PIQUAND, p. 173-174; MIGNE, col. 223.
[12] *Op. cit.* : PIQUAND, p. 167; MIGNE, col. 221.

Mais lorsqu'il veut créer, Dieu sort pour ainsi dire de son cabinet pour entrer dans son conseil. « Au lieu qu'en son cabinet il ne traite qu'avec les personnes divines, dans son conseil il entre en délibération avec les créatures mêmes, comme les saintes lettres le nous témoignent [13] ».

Là encore Bérulle fera une distinction.

Il notera d'abord le premier conseil, celui de la création; il insistera peu sur ce point, qui ne l'intéresse que d'une manière toute relative; il se contentera de dire, toujours en s'excusant sur la trivialité des termes qu'il emploie, que dans ce premier « conseil » « Dieu n'a égard que sur son palais et que sur sa basse cour » et que « la partie principale de la Providence, qui est la prédestination » ne dispose alors « que de l'ange et de l'homme, c'est-à-dire de la nature intellectuelle capable de la connaître et servir [14] ».

Il notera ensuite ce qu'il appelle « le nouveau conseil » et il n'hésite pas à employer en l'occurrence le terme *changement*, qui semble pourtant jurer avec l'immutabilité divine. « Il y a changement, dit-il, en la conduite et en l'exercice de la Providence divine [15]. » Il s'agit alors de l'ordre de l'union hypostatique, ordre qui fait apparaître un véritable renversement des valeurs, parce que d'après le premier conseil c'était le ciel qui régissait la terre, tandis que maintenant c'est la terre qui régit le ciel [16]; d'après le premier conseil les anges régissaient les hommes et les hommes régissaient l'univers matériel, tandis que maintenant hommes et anges tombent sous l'empire de Dieu fait homme [17]. Ô Trinité sainte, s'écrie Bérulle, « je vous loue et vous bénis. Je vous adore et vous rends grâces de ce conseil très-haut et très-profond, conseil très-secret et très-sacré, conseil du tout divin, tout admirable que vous avez tenu de toute éternité d'unir un jour et pour jamais la nature humaine à votre divine essence [18] ».

Il existe d'ailleurs un double lien entre le cabinet divin et les divins conseils, le premier et le nouveau.

13 *Op. cit.* : Piquand, p. 174; Migne, col. 223.
14 *Op. cit.* : Piquand, p. 166; Migne, col. 221.
15 *Op. cit.* : Piquand, p. 162, 166, 173; Migne, col. 219, 221, 223.
16 *Op. cit.* : Piquand, p. 162; Migne, col. 219.
17 *Op. cit.* : Piquand, p. 164-165; Migne, col. 220.
18 *Op. cit.* : Piquand, p. 27; Migne, col. 161.

D'abord un lien d'exemplarité. « L'homme qui est à l'image de Dieu par lequel il est fait (premier conseil) est encore à l'image de Dieu par lequel il est refait (nouveau conseil) [19]. » Aussi y a-t-il « un grand rapport entre l'œuvre de la création et l'œuvre de l'Incarnation, comme entre deux excellents ordres, l'un suprême en l'ordre de la nature, l'autre en l'ordre de la grâce [20] ». Et c'est ici que le parallélisme bérullien se développe avec une abondance merveilleuse et qui n'a rien de verbal [21].

Ensuite un lien de finalité à l'intérieur même de la divinité, car tout part de Dieu pour revenir à Dieu; c'est une application chrétienne et mystique du cercle platonicien :

> Dieu entrant en son conseil semble sortir comme hors de soi et de son cabinet, par l'état et la condition des choses qui s'y traitent, vu que c'est le propre du conseil de Dieu de ne délibérer et pourvoir qu'à ce qui est hors de Dieu... Mais en ce conseil nouveau qui se tient sur le sacré mystère de l'Incarnation, nous voyons et une sortie heureuse et une rentrée admirable de Dieu en soi-même, en l'honneur de laquelle nous devons référer et consacrer toutes les sorties de notre âme et ses rentrées en Dieu.

Sortie heureuse, car le Verbe sort de sa grandeur pour entrer en nos misères, de son éternité pour entrer dans un être mesuré par le temps, de son immortalité pour entrer dans notre mortalité; rentrée heureuse car en se faisant chair le Verbe termine ce mystère en sa propre subsistence, unissant notre humanité à sa personne divine et la faisant rentrer en son Père d'une nouvelle manière par l'état substantiel de sa personne et de sa filiation divine; bien plus, avec cette humanité déifiée, c'est tout l'univers qui revient à son Dieu, car elle est l'abrégé de l'univers et le sujet auquel toutes les créatures sont récapitulées [22].

19 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 501; MIGNE, col. 366.
20 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 503-504; MIGNE, col. 367.
21 Voici un exemple de ce développement :

Comme en la création de l'homme il y a *mélange,*	il y a *aussi* mélange dans l'Incarnation,
Comme ce premier mélange est de deux natures, l'une spirituelle, l'autre corporelle	ce second mélange est de deux natures, et bien plus différentes, l'une créée, l'autre incréée
Comme l'âme et le corps sont un composé qui est l'homme	*Aussi* de la divinité et de l'humanité jointes ensemble résulte un divin composé qui est Jésus
Comme à l'homme sont appropriées les conditions et actions de ces deux natures différentes	*Aussi* à l'Homme-Dieu sont appropriées les perfections, les qualités et actions de ces deux natures, bien que si différentes
Comme Dieu a fait en l'homme un abrégé du monde et de soi-même	*aussi* a-t-il voulu faire en l'Homme-Dieu en une manière plus excellente... un abrégé de soi-même et du monde...

22 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 174-175; MIGNE, col. 223.

Ainsi le Seigneur est comme une sphère adorable qui part de lui et qui retourne à lui [23].

Nous voyons donc déjà par cette contemplation divine comment se résout la difficulté que nous avons soulignée au début de cette étude et comment les trois ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique, malgré la distance qui les sépare, peuvent concourir à l'unité; mais il nous faut voir cela plus en détail, par l'examen successif des trois phases du plan divin.

II. — L'HOMME DU PREMIER CONSEIL.

La création.

Notons tout de suite que Bérulle ne connaît pas l'état hypothétique de nature pure; jamais nous n'avons rencontré cette expression sous sa plume; il se place toujours au point de vue de l'histoire et l'histoire lui révèle un homme créé pour la grâce : Dieu en la création fit l'ordre de la nature et en même temps il établit l'ordre de la grâce sur la terre et celui de la gloire au ciel : trois ordres différents dans lesquels il a voulu donner part à l'homme; « l'homme, dit encore le cardinal, doit être considéré dans le dessein de Dieu qu'il a ruiné, en soi et dans son état présent auquel il s'est réduit et dans la réparation que Dieu veut faire de sa ruine en son Fils unique [24] »; on reconnaît là l'état de nature intègre, de nature tombée, de nature rachetée; celui de nature pure n'est pas même mentionné; cet autre passage ne laisse aucun doute sur la pensée bérullienne :

> Le Créateur du ciel et de la terre a créé l'homme pour la terre et pour le ciel; il l'a composé de deux parties, l'une céleste et l'autre terrestre; il lui a donné deux sortes de vie, l'une qui regarde purement la terre, l'autre qui regarde purement le ciel, l'une qui est fondée en la nature, l'autre qui est fondée en la grâce [25].

L'idée d'un homme qui serait fondé seulement en nature n'effleure pas un instant l'auteur des *Opuscules de Piété.* Seule l'histoire l'intéresse; les hypothèses des théologiens, il ne les réfute ni ne les approuve; il n'y pense pas.

23 *Op. cit.* : Piquand, p. 179; Migne, col. 224.
24 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 118; Migne, col. 1136.
25 *Op. cit.* : Rotureau, p. 147; Migne, col. 1219.

> [Ainsi] le premier conseil de Dieu sur l'homme a été de le conduire au paradis par un paradis, de le rendre immortel dès la terre, de le sanctifier dans ses propres actions humaines et naturelles, de le remplir de délices au corps et dans l'esprit, de le rendre dans la terre semblable au Dieu du ciel, immortel, heureux et comme un Dieu visible en la terre sans mal, sans douleur, sans tristesse, vivant et cheminant en pleine liberté et régissant par un empire admirable ce qui est visible en la nature [26].
>
> [Par conséquent] une de nos différences d'avec les autres créatures, c'est qu'elles ont été créées parfaites en leur condition et sans attente d'un nouveau degré qui leur manquât; mais la nature de l'homme n'a pas été créée pour rester dans les termes de la nature; elle a été faite pour la grâce et destinée à un état relevé par-dessus sa puissance et est en capacité d'être actuée de cette nouvelle puissance à laquelle elle aspire comme à une chose qui lui est nécessaire et sans laquelle elle est défectueuse.
>
> Or [ajoute Bérulle], cet être et cette puissance c'est Jésus; car la grâce n'est qu'une émanation de lui [27].

Voyons maintenant comment cet homme du premier conseil est ordonné à l'Incarnation.

Nous constaterons d'abord que, de par la création même, il est constitué dans un état de servitude car, de par son origine, il procède en quelque façon du néant :

> Nous sommes tous nés serviteurs et la condition de servitude est tellement propre et comme essentielle à la créature que c'est le premier degré ou la première appartenance et propriété de son être; et même nous sommes en servitude par plusieurs titres. Le premier et le plus fort de tous est celui de notre création, qui nous réduit en servitude : servitude heureuse et sous le plus puissant à la vérité, mais aussi le meilleur des maîtres qui est Dieu. Comme il est le maître le plus puissant, cette servitude est aussi la plus étendue et la plus absolue : car elle donne jusqu'au fond de l'être et s'étend dans tous les états de l'homme, jusque dans la gloire et l'éternité : *Serviunt ei*, dit saint Jean [28], parlant de ceux qui ont leur demeure au ciel [29].

Ainsi Bérulle, considérant même dans son état de créature l'homme du premier conseil, ne le sépare pas de la gloire à laquelle il est historiquement appelé.

C'est qu'en lui il considère plusieurs mouvements. Un mouvement tout d'abord vers la créature. Tout ce qui est créé « a une imperfection quasi comme essentielle, en qualité de chose créée, se joignant et attachant facilement à ce qui est créé, comme étant une chose de même

26 *Op. cit.* : Rotureau, p. 384; Migne, col. 1178.
27 *Op. cit.* : Rotureau, p. 389; Migne, col. 1181-1182.
28 Apocalypse 7, 15.
29 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 120, 122-123; Migne, col. 1145, 1147.

nature et extraction (car tout ce qui est créé se ressemble en tant qu'il est créé et qu'il est tiré du même néant) [30] ». Pour l'homme, ce mouvement vers le bas prend un aspect spécial : l'esprit de l'homme est créé pour animer un corps qui lui est destiné et il est référé à ce corps comme à son usage et office; aussi réside-t-il au corps pour vivre et opérer en icelui et pour lui donner la vie; il a reçu à cet effet habileté et capacité de remplir le corps et le remplissant de le vivifier, ce qui ne convient pas aux anges qui sont pourtant plus actifs et plus excellents; c'est là un usage qui n'est que pour un temps selon le cours et la puissance de la nature [31]. De là en l'homme une vie terrestre, qui regarde purement la terre, une vie qui est fondée en la nature, qui prend son origine de l'âme en tant qu'elle vivifie le corps et en laquelle l'homme est vivant à soi [32].

A côté de ce mouvement purement terrestre et qui de soi n'est pas blâmable, car il peut être référé au divin [33], Bérulle distingue en l'homme un mouvement purement céleste et cela à un double titre. Premièrement au titre de créature, secondement au titre d'esprit [34].

Au titre de créature :

> **Bénissons Dieu qui nous a donné l'être et un tel être qui a rapport à lui et mouvement vers lui. Ce mouvement est imprimé par la puissance du Créateur dans l'intime de sa créature et dans le fond de l'être créé dès l'instant même qu'il est créé. Et c'est un mouvement si profond et si puissant que la volonté n'y peut atteindre pour le combattre, que le péché commis ne le peut arrêter et que l'enfer ne le pourra effacer. Ce mouvement durera autant que la même créature et est inséparable d'avec elle. Et le combat qui sera dans l'enfer entre le mouvement imprimé naturellement par le Créateur dans la créature et le mouvement volontaire de la créature s'éloignant du Créateur sera un des tourments principaux et perpétuels des damnés [35].**

[30] *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 93-94; MIGNE, col. 1194.
[31] *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 117; MIGNE, col. 1196.
[32] *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 147; MIGNE, col. 1219.
[33] « L'esprit de l'homme et est en Dieu et est en ce corps... en Dieu pour être régi de Dieu et demeurer capable de Dieu même, en ce corps pour régir ce corps et le rendre capable d'être référé à Dieu, à sa grâce et à sa gloire » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 118; MIGNE, col. 1196).
[34] « Le titre de la création et la condition de notre être comme créé, regarde Dieu comme principe : et comme humain regarde Dieu comme son exemplaire, comme son image et semblance, formés par lui, formés pour lui, et formés pour être un rapport essentiel à lui, comme l'image à son exemplaire » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 136; MIGNE, col. 1214).
[35] *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 134; MIGNE, col. 1153.
« Le mouvement par lequel Dieu créant et formant toutes choses, les réfère et les rapporte toutes à soi-même, qui est un mouvement inséparable de la création même et inséparable aussi de la créature, et un mouvement si vivement imprimé dans l'être de la créature par la puissance du Créateur, qui lui est plus intime que son être propre.

Au titre d'esprit :

> L'homme aussi comme homme a une sorte de vie qui lui est propre, qui le rend différent des plantes et des animaux, qui l'élève par-dessus tout ce qui est sensible et créé et qui le rend capable de Dieu et lui fait porter son image et semblance en plusieurs manières; et plus il s'éloigne de ce mouvement, plus il s'éloigne de ce qui convient à l'homme comme homme [36].

C'est par là que l'être humain est ouvert à un monde qui le dépasse :

> Dieu est l'origine des esprits et par une sorte d'émanation, la plus puissante et la plus digne qui se retrouve dans le monde et la plus pleine d'honneur et d'amour, puisqu'elle donne à Dieu la qualité de Père des esprits.
>
> Nos esprits sont émanés de Dieu avec rapport à Dieu, comme portant son image et semblance et sont créés pour entrer en communication de sa propre essence : *Divinæ consortes naturæ* [37], comme les enfants communiquent à la nature de leurs pères [38].

Il y a là comme un double mouvement réciproque, l'un de Dieu à l'homme, l'autre de l'homme à Dieu :

> Dieu nous créant nous forme de ses mains quant au corps et nous produit du plus intime de lui-même et de son esprit quant à l'âme; et comme émanés de lui, il nous imprime un instinct de retour vers lui... Dans le même instant de la création, comme Dieu nous produit hors de soi, il nous réfère à soi, il nous attire à soi, il nous veut consommer et transformer en soi [39].

Ainsi l'homme, de par la création, est un être complexe aux tendances non pas contradictoires mais contraires; d'une part, il tend vers les soins du corps et, à travers le corps, vers les créatures; de l'autre, en tant qu'esprit, il tend vers la vie même intime de Dieu; c'est cette seconde tendance qui le caractérise *en tant qu'homme* (l'espression est de Bérulle [40]), mais *dans les ressorts de notre nature* (l'expression est

Car Dieu pouvait lui donner un autre être ou ne lui point donner cet être, mais il ne se pouvait pas faire qu'il ne lui donnât point ce mouvement en le produisant hors de soi-même. C'est le mouvement perpétuel, cherché et ignoré des philosophes, c'est le mouvement du Créateur dans la créature, c'est le premier et le plus important rapport qu'elle puisse avoir, c'est un mouvement que le péché ne peut faire mourir dans la créature même, dans l'enfer, dans le royaume du péché et l'éternité même ne le pourra effacer » (*op. cit.* : Rotureau, p. 128; Migne, col. 1150-1151).

36 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 127; Migne, col. 1150.

37 2 Pierre 1, 4.

38 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 130; Migne, col. 1151.

39 *Op. cit.* : Rotureau, p. 376; Migne, col. 1135.

40 « Nous ne vivons pas à proprement parler dans l'usage ordinaire et profane de la vie : ce n'est pas la vie de l'homme comme homme, et ce n'est pas la vie qui est à l'image de Dieu, qui est le fond de son être et de sa vie et le terme de sa création, car il est créé à l'image et semblance de Dieu » (*op. cit.* : Rotureau, p. 82; Migne, col. 1209).

de Bérulle encore [41]), l'âme ne sent pas le mouvement qui est en sa propre essence mais celui des sens vers le corps [42].

Le remède primitif à ce déséquilibre naturel n'est autre que la justice originelle [43]. Le mot *remède* indique suffisamment que Bérulle ne tient pas cet état en grande estime. Sans doute, il n'omet pas de montrer la magnificence de Dieu en cette justification du premier conseil [44]; mais il insiste davantage sur la fragilité de cette sainteté première. « Adam a été sanctifié, dit-il, en quelque façon en la surface de l'être, et comme par une sainteté qui fut répandue sur lui, spécialement si nous supposons que la grâce surnaturelle qui lui donnait droit au royaume des cieux, était distinguée et ajoutée à la justice originelle qui était plutôt droiture que sainteté », « sainteté subséquente et accidentelle », pour ainsi dire « hors de l'être », en sorte qu'elle était en l'homme, plutôt que l'homme ne se trouvait en elle [45]. En la création, dit encore Bérulle, Dieu a voulu sanctifier l'homme en « lui donnant un état saint, et le sanctifiant dans ses actions naturelles; et peut-être il y a quelque chose de semblable en la sanctification des anges sanctifiés *secundum naturalia.* Cette sorte de sainteté est petite, est faible, est facile à perdre, parce que comme elle est plus proportionnée à la nature, elle est aussi plus proche de son néant et plus éloignée de Dieu »; c'était, pour employer des termes bérulliens, une sanctification non par anéantissement en la nature, mais par voie d'accomplissement [46]. Sur le sens exact de cette dernière expression, Bérulle ne s'est jamais expliqué clairement.

On ne peut en tout cas identifier chez Bérulle *nature* et *justice originelle;* ces deux notions sont distinctes comme l'essence d'une chose

41 *Op. cit.* : Rotureau, p. 148; Migne, col. 1220. Ici le mot *nature* ne s'oppose pas au mot *grâce* mais au mot *péché* : « Le *péché* dans lequel nous naissons nous incline au péché dans lequel nous vivons et nous mourons et *dans les ressorts de notre nature,* nous n'avons aucune voie et puissance de nous préserver ni de la mort ni du péché. »

« Comme l'être de l'homme est composé de deux extrémités, de corps et d'esprit, d'être et de non-être, aussi la vie de l'homme est composée d'acte et de non-acte, de puissance et de non-puissance; même si nous la considérons bien, elle a plus de l'un que de l'autre et *dans les ressorts de sa propre nature,* elle a plus de choses qui l'attirent à l'imperfection que de moyens qui l'élèvent à la perfection. Le dessein de Dieu est de nous tirer un jour de ces misères par sa gloire » (*op. cit.* : Rotureau, p. 138; Migne, col. 1158).

42 *Op. cit.* : Rotureau, p. 128; Migne, col. 1151.

43 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 249; Migne, col. 1006.

44 Voir *supra,* note 20.

45 *Op. cit.* : Rotureau, p. 378-379; Migne, col. 1126-1127.

46 *Op. cit.* : Rotureau, p. 380; Migne, col. 1137.

est distincte de sa perfection. La perte des privilèges adamiques n'entraîne donc pas une corruption totale de l'âme au point que toutes les actions humaines en soient viciées. Nous avons vu que l'inclination vers Dieu demeure en tous les états, même chez les damnés; pour eux seulement elle est un pur tourment; au purgatoire [47] et sur terre [48] elle est un élan que l'amour divin saisit ou peut saisir pour lui donner une direction qui la dépasse et qui se termine là où de soi il ne tendait pas.

Le péché n'en est pas moins une source de grands malheurs et Bérulle est plutôt pessimiste dans la description qu'il en fait. Nous n'avons rencontré qu'une seule fois sous sa plume l'expression « nature corrompue [49] », mais les autres termes employés, s'ils sont moins classiques, n'en sont pas moins significatifs. Il s'agit d'une « totale destruction [50] », d'un « grand dégât [51] », d'une inclination corrompue [52], de nature dépravée et contaminée [53]. Par le péché, l'homme est captif [54], criminel [55], enseveli dans sa faute [56] et plongé dans les ténèbres [57]. En somme, la désobéissance d'Adam est allée ruinant [58], infectant [59] la nature humaine en tous ses états. Nous avons là une sombre peinture et qu'il nous faut préciser.

Nous constaterons en premier lieu que le péché entraîne pour l'homme une perte de ses droits :

> **Tous nos droits sont fondés en l'ordre de Dieu. Nous sommes en dehors de cet ordre par le péché, en sorte que l'ordre même de Dieu porte : que nous ne soyons rien, que nous ne puissions rien, que lui-même ne nous aide en rien et qu'il nous délaisse dans la mort du péché, et que rien ne vive en nous que le péché [60].**
>
> **En cet état [dit encore Bérulle], nous n'avons droit qu'au néant et à l'enfer et nous n'avons pouvoir de rien que de pécher et nous ne sommes plus qu'un néant opposé à Dieu, digne de son courroux et de son ire**

47 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 336; MIGNE, col. 1125.
48 « Si la grâce parfait et accomplit de la nature, suivons ce mouvement de la grâce qui se joint à ce mouvement de la nature et l'accomplit » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 135; MIGNE, col. 1655).
49 *Œuvres de Controverse* : éd. MIGNE, col. 802.
50 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 498; MIGNE, col. 1308.
51 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 78; MIGNE, col. 1075.
52 *Traité de l'Abnégation intérieure* : éd. MIGNE, col. 875.
53 *Œuvres de Controverse* : MIGNE, col. 802.
54 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 124; MIGNE, col. 1148.
55 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 136; MIGNE, col. 1213-1214.
56 *Œuvres de Controverse* : MIGNE, col. 700.
57 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 147; MIGNE, col. 1220.
58 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 142; MIGNE, col. 1171.
59 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 252; MIGNE, col. 994.
60 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 369; MIGNE, col. 1160.

éternelle : *Natura filii iræ* [61]. Nous n'avons rien en propre que l'erreur et le péché, comme dit un Concile [62]. Voilà notre fond et notre héritage, voilà notre puissance. Ennemis de Dieu, captifs du diable, esclaves du péché, héritiers de l'enfer, hosties immolées à la mort et à la mort éternelle [63].

En conséquence, nous ne sommes plus redevables de la justice divine, mais de sa pure miséricorde :

> Par le péché nous avons perdu tous les droits que nous avions reçus de Dieu par sa puissance et nous n'avons aucune ressource que dans sa pure miséricorde... L'être de la créature a besoin de sa puissance pour être conservé; le péché des enfants d'Adam a besoin de miséricorde pour être effacé [64].

En somme, la mort est en nous par le péché originel, de sorte qu'au moment où nous naissons, nous sommes morts et cette mort nous conduirait à la mort éternelle, épouvantable, inévitable, si Jésus-Christ n'était mort pour nous en retirer [65]. Nous avons perdu tous nos droits.

Deuxième conséquence, impuissance à faire le bien : « Le péché nous a ravi la puissance d'aimer Dieu [66] » ; il a triomphé de nous, il nous a fait ses captifs; par lui nous ne sommes plus à nous et nous avons perdu notre liberté [67];

> [...] voilà l'état misérable de la nature intelligente depuis sa perte, car elle est incapable d'amour et éternellement incapable en sa damnation et en sa vie sur la terre; elle est sans usage de l'amour légitime, de l'amour digne d'elle-même, de l'amour immortel digne de sa condition immortelle, de l'amour divin digne de son origine divine, de l'amour qui la porte et la transforme en Dieu l'auteur de sa nature et de sa grâce et le seul objet de la félicité éternelle [68].
>
> [En somme] notre esprit intéressé par le péché originel et rempli d'amour propre n'a aucune puissance de soi en cet état, que de se détruire même dans les voies de Dieu [69].

Troisième conséquence, forte tendance au mal : « La seconde sorte de servitude est par notre naissance d'Adam, par laquelle nous naissons enfants d'ire de Dieu, esclaves du péché et du diable, sujets à une infinité de misères [70] » ; parmi ces misères le péché n'est pas la moindre;

61 Ephés. 2, 3.
62 Allusion au deuxième concile d'Orange.
63 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 403; Migne, col. 958-959.
64 *Op. cit.* : Rotureau, p. 125; Migne, col. 1149.
65 *Op. cit.* : Rotureau, p. 519; Migne, col. 1323.
66 *Op. cit.* : Rotureau, p. 84; Migne, col. 1209.
67 *Op. cit.* : Rotureau, p. 124; Migne, col. 1148.
68 *Op. cit.* : Rotureau, p. 145; Migne, col. 1145.
69 *Op. cit.* : Rotureau, p. 475; Migne, col. 1233.
70 *Op. cit.* : Rotureau, p. 123; Migne, col. 1148.

il « opère en nous [71] », il règne en nous [72]; il infecte jusqu'au premier état et degré de notre enfance dès le ventre de nos mères [73]; l'amour propre se glisse partout, dans les sens, les affections du cœur et les puissances de l'âme [74]. En somme, il existe en nous, à côté du mouvement qui nous conduit vers le Créateur, un autre mouvement qui tend vers la créature par le péché et c'est celui-là qui établit l'enfer [75].

Telle est la tragique histoire de l'homme du « premier conseil ». Créé dans un état de noble servitude, avec une double tendance, l'une vers le Créateur, l'autre vers le corps et par le corps vers les créatures, fragile de par son être, mais consolidé par la justice originelle qui l'établit dans l'accomplissement de sa nature, revêtu d'une sainteté dans laquelle il habite, mais qui n'habite pas en lui, faible et faillible malgré sa réelle grandeur, il se révolte et dans sa rébellion perd ses droits [76], devient impuissant au bien et porte dans ses membres une tendance douloureuse vers le péché.

Par bonheur Dieu lui a donné l'Homme du nouveau conseil.

III. — L'HOMME DU NOUVEAU CONSEIL : LA GRÂCE INCRÉÉE.

Disons immédiatement que le remède est de beaucoup supérieur au mal. Bérulle tient à souligner la générosité de Dieu [77].

71 *Op. cit.* : Rotureau, p. 153, 370; Migne, col. 1140, 1161; références à saint Paul, Romains 7, 5.20.24.25.

72 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 186; Migne, col. 939.

73 *Op. cit.* : Rotureau, p. 242; Migne, col. 994.

74 *Correspondance* : éd. J. Dagens, t. III, p. 657, 584, 350.

75 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 129; Migne, col. 1151.

76 Bérulle ne s'est pas prononcé nettement sur le sort des enfants morts sans baptême; il semble hésiter devant leur damnation : « Les autres enfants, dans les entrailles de leur mère, ne connaissent ni leur mère, ni eux-mêmes, n'ont qu'un rapport de nature à elle et de nature infirme, pénible et douloureuse, présage de plus grandes douleurs qu'ils leur causeront en naissant et peut-être en vivant. Aussi sont-ils pécheurs et commencent à être pécheurs et à faire des effets de péché avant que de commencer à être; car ils ne sont qu'enfants, ils ne sont pas hommes et ils sont pécheurs; ils n'ont que le principe et non le sens de l'humanité, et ils ont le péché vraiment et formellement, et seront *peut-être* éternellement pécheurs sans avoir été hommes » (*Correspondance* : Dagens, t. 3, p. 598). Le *peut-être* que nous avons souligné est ambigu; il peut très bien indiquer que Bérulle recule devant la thèse de la damnation des enfants morts sans baptême.

77 Dieu veut « que sa grâce *surabonde* sur le péché et que tous les états de la nature humaine infectés par icelui, soient honorés de sa grâce et de sa grâce suprême, qui est la grâce et l'union hypostatique » (*Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 186-187; Migne, col. 931).

Disons également que Dieu en la circonstance pouvait choisir ou de s'unir à un ange [78], ou de s'unir à plusieurs hommes [79], ou de s'unir à un homme qui ne fût pas de la descendance d'Adam [80], ou de s'unir à un homme qui appartînt à cette race pécheresse [81]. Si Dieu choisit cette dernière solution, ce fut par une décision volontaire. Bérulle tient à souligner la liberté de Dieu.

Enfin, disons que le principal [82] motif de ce choix ne fut pas le salut de l'homme, mais la gloire divine. L'incarnation du Verbe éternel dans une nature issue d'Adam avait ces avantages de mieux représenter l'unité divine [83], de donner au Tout-Puissant un adorateur vraiment digne de lui [84] et cela jusque dans l'état de péché, non pas certes entendu dans le sens de rébellion, mais d'un homme qui porte ces stigmates de la faute : l'impuissance, la douleur et la mort [85]. Bérulle tient à souligner la transcendance de Dieu.

78 Le Fils de Dieu « n'a fait que deux natures capables de soi-même, celle de l'ange, celle de l'homme et il a choisi celle de l'homme et non celle de l'ange pour l'associer à sa personne » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 400; MIGNE, col. 957). — Hébr. 2, 16 : « *Non angelos apprehendit sed semen Abrahæ.* »

79 « Dieu a voulu par un décret immuable qu'elle [la filiation divine] soit et demeure à jamais uniquement communiquée à une seule nature entre les choses créées » (*Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 110; MIGNE, col. 196).

80 « Faites un homme à part non dérivé des hommes [...] puisque vous avez daigné faire un paradis et un monde pour le vieil Adam et pour ses descendants qui ont si peu honoré, si peu aimé, si peu conservé votre grâce » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 402; MIGNE, col. 322).

81 « Le Père éternel a un conseil sur son Fils plus éloigné que ce souhait de l'univers. Car il veut que son Fils s'abaisse jusques à nos misères » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 410; MIGNE, col. 326). Le souhait de l'univers était le suivant : « O grand Dieu puisque vous voulez et vous daignez prendre chair humaine et chair dérivée d'Adam, honorez cette chair, rehaussez cette humanité en cet état » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 405; MIGNE, col. 323).

82 Nous disons *principal*, car il est évident que le salut de l'homme n'est pas exclu : « Ce grand œuvre de l'Incarnation est fait pour les hommes, et s'il n'y avait de pécheurs sur la terre, il n'y aurait point un Homme-Dieu sur les cieux » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 404-405; MIGNE, col. 323). On peut voir par ce texte que Bérulle rejette la thèse franciscaine du motif de l'Incarnation.

83 Dieu « veut y rendre son unité plus illustre et célèbre, plus remarquable et glorieuse que jamais » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 97; MIGNE, col. 191).

84 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 492 et suiv.; MIGNE, col. 365.

85 « Dieu pouvait créer un monde pour son Fils comme il en avait créé un pour Adam; Dieu pouvait former une chair nouvelle, tirée par lui-même d'une nouvelle substance, comme celle qu'il avait donnée à Adam avant le péché : mais il a voulu que son Fils vînt en ce monde et non en un autre et qu'il prît une portion de cette même chair qu'Adam a reçue de la main de Dieu et qu'il a souillée par le péché, afin de condamner le péché par la chair du péché et la mort par la mort même » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 302; MIGNE, col. 1035).

« Nous devons recourir au Christ en ce même état de péché dans lequel l'Eglise le contemple et adore en ce temps. Le Fils de Dieu voyant les hommes dans un état de péché, état qui déshonore Dieu, est entré en ce même état de péché, autant que la sainteté de sa divine personne le peut compatir. Et il y est entré pour trois fins principalement... » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 295-296; MIGNE, col. 1034).

Penchons-nous donc sur cet Homme du nouveau conseil pour voir comment en lui nature et surnature s'ordonnent.

Bérulle distingue nettement dans un être créé nature et subsistence. Il appelle *nature* ce qui constitue l'essence d'un être, ce qui l'établit dans son fond même; il appelle *subsistence* le terme et comme l'accomplissement de la nature; de l'une à l'autre il y a un double rapport : *un rapport d'origine*, la subsistence flue naturellement de la nature existante et actuée; elle lui est connaturelle et fait en quelque manière partie de la propre substance des choses; elle en est naturellement inséparable et Dieu seul peut surnaturellement l'en séparer; *un rapport juridique*; d'une part, la nature existante et actuée a le droit naturel de subsister en elle-même; d'autre part, la personne ainsi constituée devient la propriétaire des actions procédant de la nature [86].

Appliquant cette théorie philosophique au mystère de l'Incarnation, nous pourrons dire avec Bérulle :

1° que la nature humaine est dénuée de sa propre subsistence,

2° qu'elle est douée en lieu et place de la subsistence du Verbe,

3° que ce dénuement et cette dotation sont pour elle un réel bonheur.

1. La nature humaine est dénuée de sa propre subsistence, non pas certes qu'elle soit détruite; Bérulle se défend de toute accusation sur ce point et il n'est nullement monophysite; il a toujours soin de dire que dans le Christ il y a deux natures distinctes [87] et que l'humaine comme la divine est principe de ses opérations : donc deux intelligences et deux volontés. Mais une subsistence humaine ne « flue » pas, pour employer l'expression bérullienne, de cette nature humaine; celle-ci n'a pas son accomplissement naturel en ce sens qu'elle n'est pas la propriétaire de ses actes, qu'ils ne lui appartiennent pas car ils sont propriété d'une personne divine; elle est essentiellement en état de servitude et demeure inviolable et perpétuelle en cet état au regard de la Divinité par sa propre nature et condition [88]. Il faut surtout noter que ce

[86] *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 58-62; MIGNE, col. 174-176.

[87] « Jésus entre en une vie divinement humaine et humainement divine par l'union intime de ses deux natures » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 75; MIGNE, col. 181).

« Par cette application puissante et cette union sainte et divine, le Verbe en entrant en cette humanité ne la détruit pas, ne l'anéantit pas, ne la convertit pas en son essence divine » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 412; MIGNE, col. 327).

[88] *Op. cit.* : PIQUAND, p. 68; MIGNE, col. 178; voir Isaïe 49, 3 : « *Servus meus es tu, o Israël, quia in te gloriabor.* »

dénûment est librement consenti, non pas certes avant l'Incarnation, mais dès l'instant de la conception :

> Cette humanité [du Christ] veut bien être dépouillée du droit qu'elle aurait sur ses actions et sur soi-même, pour se délaisser toute par sa propre démission... Elle accepte sans cesse tous les vouloirs de Dieu sur elle et en particulier le dénûment de sa subsistence humaine, dénûment ordonné au secret conseil de Dieu par la puissance et sapience divine pour l'accomplissement de chose si haute, si grande et si incompréhensible sur cette humanité et par cette humanité sur nous [89].

2. La nature humaine est douée en lieu et place de la subsistence du Verbe. Sans doute le Verbe a déjà sur cette humanité, en tant que Créateur, les droits qu'il a sur toutes les créatures; mais à ces droits naturels il en ajoute d'autres qu'il n'exerce qu'à l'égard de cette humanité; celle-ci est en la puissance et possession de la grâce divine et incréée, qui est le fond nouveau par où elle est transférée par union personnelle à celui qui est la grâce essentielle et subsistente, qui porte absolument le nom de grâce et dans les anciens et dans l'Écriture même [90]; c'est que le Verbe devient l'accomplissement de cette nature, non pas en ce sens qu'il « flue » d'elle comme la subsistence naturelle « flue », en les accomplissant, des autres natures créées, car il lui demeure « étranger » comme la greffe est étrangère à l'arbre sur lequel elle est greffée [91], mais en ce sens qu'il entre en possession de l'état, des actions et des souffrances de la nature humaine pour en disposer selon son divin vouloir, comme aussi réciproquement cette nature entre au droit de l'état, des grandeurs et des biens de la filiation divine; il y a là une alliance dont l'intimité et l'unité passent toutes les autres alliances et qui arrive jusqu'à l'unité de personne entre deux natures si différentes [92].

3. Ce dénûment et cette dotation sont pour la nature humaine un réel avantage, un réel bonheur; les termes employés « dénûment », « anéantissement », « servitude » pourraient faire croire le contraire à des lecteurs superficiels; pour détromper ceux-ci, Bérulle prend soin

89 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 69-70; MIGNE, col. 179. Bérulle parle d'un autre anéantissement de la nature humaine du Christ, qui consiste en ce que celle-ci ne paraît pas avec la gloire qui est due à sa dignité mais au contraire avec les stigmates de la chair de péché.

90 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 66; MIGNE, col. 178. Voir Hébr. 2, 9 : « *La grâce de Dieu a goûté la mort pour tous.* » Bérulle se réfère aux exemplaires grecs et aux commentateurs latins, sans donner d'autres précisions.

91 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 59-60; MIGNE, col. 175.

92 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 72, 69; MIGNE, col. 181, 179.

d'accompagner parfois ces substantifs péjoratifs de l'épithète « heureux [93] ». C'est que cette nature humaine se trouve grandie en raison même de son anéantissement et cela par un triple privilège.

Premièrement, l'intelligence humaine du Christ jouit de la vision béatifique; dans cette vision, le Christ peut exercer sa mission d'adorateur d'une manière qui lui est propre et qui lui procure des joies qui ne peuvent appartenir qu'à lui; par la lumière de gloire, en effet, il voit, il admire, il adore la puissance de son Père à l'engendrer, sa propre naissance, sa subsistence, sa filiation unique et éternelle dans le sein du Père; par cette lumière il se considère lui-même et il voit, il admire ces deux natures dont il est composé, l'une divine, l'autre humaine, jointes en unité de subsistence et d'une subsistence divine et incréée. Et comme la source de notre bonheur est en la vue de Dieu [94], cette double vue que le Christ possède et de sa filiation éternelle et de sa filiation temporelle lui procure une double joie qui lui est spéciale et que nul autre ne possède en dehors de lui [95].

Deuxième privilège : le Christ reçoit de Dieu une onction qui lui est propre et qui fait que Dieu est son Dieu d'une façon qui lui est spéciale. Bérulle fait ici le commentaire de ce verset des psaumes : *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis* [96]. Les autres créatures, les *consortes*, appartiennent à Dieu au titre de la création, et Jésus en tant qu'homme n'échappe pas à cette loi qui gouverne l'univers entier. Mais en plus de cette attribution, il en possède une autre, car s'il regarde vers Dieu comme vers son Créateur en son humanité, il regarde vers Dieu comme vers son Père, non adoptif mais réel en sa divinité, en sorte que Dieu est son Dieu non seulement en vertu de l'acte créateur, mais en vertu de la génération éternelle et c'est en ce sens que Jésus ressuscité peut dire à ses apôtres *Ascendo ad Deum*, non pas *nostrum* mais, d'une part, *meum* et, d'autre part, *vestrum*, montrant ainsi que la relation n'est pas la même de Dieu

93 « Cette nature [humaine] divisée et séparée d'avec sa propre subsistence qu'elle aurait droit d'avoir, et dont elle se trouve *heureusement* privée au moment de sa production »; « réciproquement cette nature [humaine] entre *heureusement* au droit de l'état, des grandeurs et des biens de la filiation divine. O cession *heureuse* » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 59, 72-73; MIGNE, col. 174, 180-181).

94 Jean 17, 3 : « *Hæc est autem vita æterna ut congnoscant te, solum Deum, verum, et quem misisti Jesum Christum.* »

95 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 119-120; MIGNE, col. 200.

96 Psaume 44, 8.

à eux et de Dieu à lui [97]. Et cette appartenance entraîne une consécration spéciale et confère « l'onction de la Divinité qui rend cet homme Dieu et qui communique à la nature humaine l'essence, la subsistence et la filiation divine ». C'est, suivant le vocabulaire bérullien, « l'onction de la grâce substantielle [98] ».

Enfin, dernier privilège, présence spéciale de Dieu. Ici Bérulle avance prudemment et par degré :

> La présence de Dieu en ce mystère ne doit pas être conçue et considérée comme une présence nue et simple et une pure indistance de quelques choses sans rapport et liaison les unes aux autres, ni comme une présence de Dieu suivie et accompagnée de son amitié, de sa privauté et familiarité comme en la grâce ou bien même de son amour et jouissance parfaite comme en la gloire.

Donc ni simple juxtaposition, ni simple concours naturel, beaucoup plus qu'une présence sanctifiante ou glorifiante. C'est une présence « toute propre et particulière »,

> [...] une présence imitante le séjour, le repos et la communication éternelle de Dieu en soi-même, une présence opérante et accentuante cette humanité d'un nouvel être et d'un être divin et incréé (sans intérêt et confusion de l'un ni de l'autre) c'est-à-dire une présence de Dieu appliquante à cette humanité la divinité de l'essence, l'infinité de la puissance, la singularité de son amour, la propriété de sa subsistence, l'actualité de son existence et l'intimité, la profondité, la plénitude de son être divin, suprême et incréé [99].

Tel est l'Homme du nouveau conseil, celui que Bérulle appelle la grâce incréée [100], substantielle [101], essentielle et hypostatique [102], suprême, divine et infinie, et l'origine de toutes les grâces [103]. C'est en lui que se fait l'accord du naturel et du surnaturel, non pas en vertu d'une finalité humaine, mais d'un libre choix de la Divinité qui exerce là sa souveraine puissance. C'est vers lui que soupire toute la création, faussée dans ses aspirations par l'humanité coupable [104], vers lui que

97 Jean 20, 17 : « *Ascendo ad Deum meum et Deum vestrum.* »
98 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 292-295; MIGNE, col. 276.
99 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 302 et suiv.; MIGNE, col. 280 et suiv.
100 *Op. cit.* : PIQUAND, p. LVI, 31, 66, 79, 295; MIGNE, col. 145-156, 178, 183, 277. *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 109, 228, 278, 290; MIGNE, col. 1200, 984-985, 1078, 1031.
101 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 34, 143, 231, 301, 302, 339, 340, 377; MIGNE, col. 164, 211, 249, 280, 296, 312.
102 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 66, 513; MIGNE, col. 178, 371. *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 228, 278; MIGNE, col. 984, 1078.
103 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 170; MIGNE, col. 222.
104 Romains 7, 22 : « *Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc... et exspectatio creaturæ revelationem filiorum Dei exspectat.* »

soupire l'humanité malheureuse comme vers l'unique source de son bonheur [105]. C'est de lui que découle le secours sauveur et sanctifiant qui, menant l'homme par-delà sa nature jusqu'à l'ordre de la grâce créée, lui permet d'accéder à celui de la gloire, à condition toutefois d'une collaboration librement voulue.

Et c'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

IV. — LES HOMMES DU « NOUVEAU CONSEIL » : LA GRÂCE CRÉÉE.

Il existe donc, à côté de cette grâce substantielle propre au Verbe incarné, une grâce accidentelle (le terme est de Bérulle [106]), qui est commune non seulement aux simples hommes, mais encore au Christ en tant qu'il est homme [107].

De cette grâce créée, nous verrons à la lumière des œuvres bérulliennes :

1° en quoi elle consiste,

2° ses rapports avec la grâce incréée, le Verbe incarné,

3° ses rapports avec la nature humaine.

Bérulle n'est pas un théologien de profession; il n'écrit pas un manuel à l'usage de séminaristes; il ne procède point d'une façon scolaire par des définitions concises et nettement détachées. C'est un mystique qui vise essentiellement à provoquer chez son lecteur un mouvement d'âme qui le détache de soi pour l'attacher à Dieu. C'est donc de-ci de-là que nous devons glaner une formule qui nous montrera ce que l'auteur des *Grandeurs de Jésus* entend par grâce créée. C'est, lisons-nous dans les *Opuscules*, une « participation de la perfection, non de l'être seulement, mais de la vie de Dieu et de la sainteté de Dieu, mais de l'amour de Dieu qui est la vie et le propre de Dieu même; car sa vie, sa nature et son propre, c'est sa sainteté; et si nous parlions humainement des choses divines, nous dirions que c'est son propre et sa différence »; en somme, il ne s'agit pas d'une sainteté légale, ni d'une sainteté commune mais, suivant le mot de saint

105 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 408; MIGNE, col. 325.

106 *Op. cit.* : PIQUAND, p. 295, 339, 377; MIGNE, col. 277, 296, 312.

107 « Cette sacrée humanité ne reçoit pas seulement en ce mystère l'onction de la grâce accidentelle... » (*op. cit.* : PIQUAND, p. 295; MIGNE, col. 277).

Pierre [108], « d'une participation réelle et formelle de la sainteté de Dieu même, *consortes naturæ* [109] ». Les *Controverses* nous donnent une description analogue : l'état de grâce consiste à participer non à l'existence de Dieu, comme dans l'état de nature, mais à sa sainteté et à sa félicité sans aller, comme dans l'Incarnation, jusqu'à « être revêtu et relevé de la propre substance et subsistence du Verbe [110] ».

Il n'y a rien, dans cette description, de proprement bérullien, rien qui ne puisse être signé de tout théologien de quelque école qu'il soit. C'est dans ce qui suit que nous voyons apparaître la marque de Bérulle.

Voyons donc les rapports que possède avec le Verbe incarné la grâce ainsi décrite.

Le Verbe incarné se présente d'abord comme la cause méritoire de la grâce, ce qui crée chez le chrétien un état de servitude aussi profond, aussi inamissible que celui qui procède de la première création. La grâce du christianisme procède de la mort du Christ, qui l'a produite en vivant et en mourant [111]. D'où des droits qu'il a sur nous et qui nous placent pour toujours dans la condition d'esclave :

> [Jésus] est Père, et il est rédempteur; il nous a rachetés de la servitude du péché et du diable; et en cette qualité il s'est acquis les droits du diable et du péché, et tous ceux que nous aurions légitimement sur nous-mêmes par le droit de création si nous ne les eussions perdus par le péché. Et en outre il a les droits que la qualité éminente de Rédempteur et encore plus celle que l'Homme-Dieu lui donne absolument sur nous [112].
>
> Cet état de servitude porte grâce et grâce singulière à l'âme et c'est la première grâce que Dieu nous donne en l'Église par le baptême et il nous la donne avec une marque et impression si forte et si intime en l'âme que rien ne la peut effacer non pas même l'enfer [113].

Le Verbe incarné se présente ensuite comme la cause exemplaire de la grâce, ce qui crée chez le chrétien l'obligation de travailler à s'anéantir :

> En l'ordre de la grâce, qui est une imitation parfaite, un portrait au vif et une participation formelle de la divinité, toute la sainteté créée [...] a un regard singulier vers le Verbe incarné et a vie en Jésus comme celui qui est et se nomme son principe et son exemplaire [114].

108 2 Pierre 1, 4.
109 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 396; Migne, col. 1186.
110 *Œuvres de Controverse* : Migne, col. 721.
111 *Elévations sur sainte Madeleine* : éd. Migne, col. 573.
112 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 121; Migne, col. 1146.
113 *Vœux à Jésus et à Marie* : éd. Migne, col. 619.
114 *Grandeurs de Jésus* : Piquand, p. 38; Migne, col. 166.

> [Par suite] comme au mystère de l'Incarnation il y a une sorte d'anéantissement de la nature humaine qui est dépouillée de sa propre subsistence ou personne humaine, pour être établie en la personne divine du Verbe, aussi en la grâce qui découle de cette incarnation adorable [...], il y a une sorte d'anéantissement en nous-mêmes et d'établissement en Jésus [115].

L'idéal est que nous devenions de plus en plus une pure relation à Dieu, comme la nature humaine du Christ, tout en étant solidement constituée dans la solidité de son humaine nature, est une pure relation à la seconde personne de la très sainte Trinité [116].

Le Verbe incarné se présente encore comme la cause efficiente de la grâce. Bérulle n'hésite pas en la circonstance à comparer l'action de l'humanité déifiée de Jésus à celle du Créateur :

> Comme les créatures sont émanées de Dieu et Dieu produit continuellement des choses qui sortent de cette source vive de tout être, aussi de l'Homme-Dieu doit émaner continuellement un monde d'effets excellents de vie, de grâce, de gloire, de splendeur dignes de la divinité et dignes d'une humanité subsistente en la divinité [117].
>
> Le Père [dit-il ailleurs] est le principe des œuvres de la nature; Jésus son Fils unique est le principe des œuvres de la grâce; l'un est principe des créatures en général par la création qui est attribuée au Père même en notre symbole, mais l'autre par la sanctification est principe de la créature de Dieu, de celle qui est capable de Dieu, qui appartient à Dieu et que Dieu choisit pour soi et approprié à soi par sa grâce [118].

Enfin, le Verbe incarné possède avec la grâce une relation mystérieuse et que nous appelons mystique. Ici le langage de Bérulle est terriblement osé et pourrait prêter à l'accusation de panthéisme. Il dit, par exemple, dans les *Grandeurs de Jésus* :

> La divine essence est une grâce substantielle, et vous ô Humanité sainte, comme unie au Verbe, vous êtes une autre sorte de grâce substantielle et subsistente personnellement en la sainteté divine et incréée; et comme les accidents et propriétés fluent de la substance et ont leur être et leur dépendance en elle, ainsi les effets de la grâce ont leur racine en vous et leur subsistence en vous, ô Humanité déifiée [119].

Et dans les *Opuscules de Piété* :

> Jésus-Christ est la substance du monde de la grâce, comme étant la grâce incréée et notre grâce consiste en relation vers lui, comme étant en quelque façon les accidents de cette substance [120].

115 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 441; MIGNE, col. 1166.

116 « Tout notre être devant être anéanti par grâce : *Vivo ego, iam non ego* (*Galates*, II, 20), ô que cette catégorie de relation est importante dans le monde de la grâce » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 454; MIGNE, col. 1144).

117 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 53; MIGNE, col. 172.

118 *Correspondance* : DAGENS, t. 3, p. 315.

119 *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 34-35; MIGNE, col. 164.

120 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 455; MIGNE, col. 1145.

Qu'on ne dise pas qu'il s'agit là d'une causalité efficiente exprimée d'une façon quelque peu bizarre. Dans ses *Élévations*, Bérulle montre nettement qu'il ne l'entend pas ainsi.

> Vous voulez [écrit-il en s'adressant au Christ], vous voulez par votre incarnation établir une manière de grâce toute nouvelle au monde, qui me rende dans l'ordre de la grâce non seulement existant *par* vous mais *en* vous [121].

L'opposition des prépositions *par* et *en* ne laisse aucune place à l'équivoque. Il n'y a pourtant aucun panthéisme d'aucune sorte; il n'y a là véritablement aucune absorption du chrétien par le Christ. Chacun des deux garde sa subsistence propre et particulière; là encore Bérulle est formel :

> Comme au mystère de l'Incarnation il y a un anéantissement de la nature humaine, qui est dépouillée de sa subsistence ou personne humaine, pour être établie en la personne divine du Verbe; ainsi en la grâce qui découle de cette Incarnation adorable comme d'une vive source, il y a une sorte d'anéantissement en nous-mêmes et d'établissement en Jésus, anéantissement et de puissance et de subsistence, mais avec cette différence que la puissance qui précède en nous la grâce de Jésus-Christ, n'étant qu'une puissance à nous perdre, nous est ôtée véritablement et nous sommes tirés dans la sienne pour y accomplir toutes nos actions; mais notre subsistence ne nous est pas ôtée de la même manière; elle n'est anéantie que quant à l'usage et à la moralité et en son autorité, non en son existence [122].

Nous ne cessons pas d'être une personne, mais c'est le Christ qui, par sa grâce, agit en nous [123]. Nous sommes là en face d'un mystère, celui d'un corps dont le Verbe incarné est la tête et les chrétiens les membres [124].

121 *Élévations à Jésus sur ses principaux Etats et Mystères* : éd. MIGNE, col. 511.

122 *Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 441; MIGNE, col. 1166.

123 Il faudrait parler ici de la grâce des mystères du Christ; ceux-ci ne doivent pas être considérés « comme actions qui passent, mais comme vives sources de grâce et de grâces particulières selon la diversité des mystères » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 270; MIGNE, col. 1019). Les *Opuscules de Piété* présentent en grand nombre des applications de cette doctrine.

124 « Le Père nous donne à son Fils pour être à lui, pour être en lui, pour faire partie de lui et ne faire qu'un corps avec lui, dont il est le chef et nous sommes membres. [...] Jésus est l'accomplissement de notre être qui ne subsiste qu'en lui et n'a sa perfection qu'en lui, plus véritablement que le corps n'a sa vie et son accomplissement qu'en l'âme et le membre au corps et le cep à la vigne et la partie en son tout. Car nous faisons partie de lui et il est notre tout, et notre bien est d'être en lui, d'être, vivre et agir par lui » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 374, 387; MIGNE, col. 1175, 1179).

« Je suis en vous [Jésus], je vis en vous, je fais partie de vous, je suis os de vos os et chair de votre chair » (*Élévation à Jésus sur ses principaux Etats et Mystères* : MIGNE, col. 511).

Une telle grâce dépasse évidemment la nature, et d'abord en raison du péché.

> Nous avons trois sortes d'impuissances au regard de la grâce. [...] La première impuissance qui est en nous est d'entrer en la grâce, la seconde de bien user de la grâce et la troisième est de ne pouvoir arrêter le mal et le péché qui est en nous. Oh ! que cette première impuissance est grande et qu'elle doit nous humilier. Car nous n'avons aucun pouvoir d'entrer en la grâce et sommes comme un corps mort qui n'a nulle puissance d'entrer en la vie [125].

Une telle grâce dépasse la nature en raison de la nature même :

> C'est une qualité céleste puissante et effective qui porte et imprime dans le fond de notre être un nouvel être, un être si excellent qu'il fait un ordre à part dans les œuvres de Dieu et surpasse incomparablement tout ce qui est et peut être dans l'ordre de la nature, quelque sorte d'excellence que nous puissions y concevoir ou qu'elle puisse recevoir de la part de son créateur; [elle ne peut être donnée qu'aux créatures intelligentes et encore] elle les tire et élève beaucoup plus au-delà de la grandeur et perfection de leur être que l'intelligence ne les a élevés par-dessus les animaux [126].

Une telle grâce n'est pas étrangère à la nature.

> Dieu veut opérer en sa créature jusqu'au terme de la capacité qu'il lui a donnée et autant qu'elle est capable de sa grâce et de son amour, ne voulant point y laisser de vide, mais y opérer autant que porte sa conduite, providence et ordonnance en ses créatures [127].

Dieu a donné capacité et habilité à l'homme d'être rempli de Dieu et en cette heureuse et sainte plénitude être sanctifié de Dieu, tendre et aspirer à la vie et entrer en la vie de Dieu même, pour vivre de la vie dont Dieu est vivant en soi-même [128].

> Dieu a créé l'homme à son image et semblance et l'a doué de deux perfections en l'ordre de la nature, l'une de connaître ce qu'il est, l'autre d'aimer ce qu'il lui plaît... Dieu dans l'ordre de la grâce relève et augmente beaucoup ces deux perfections [129].

Cette capacité de Dieu est-elle purement passive ? Renfermerait-elle, au contraire, un certain élément d'activité qui jaillirait jusqu'à la vision béatifique ? Il semble bien que l'on doive répondre négativement à cette dernière question.

D'abord parce que Bérulle a une tendance très nette à mettre l'accent sur la transcendance divine et sur la pleine liberté de Dieu

125 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 151; Migne, col. 1138.
126 *Correspondance* : Dagens, t. 3, p. 313.
127 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 101; Migne, col. 1215.
128 *Op. cit.* : Rotureau, p. 117; Migne, col. 1196.
129 *Op. cit.* : Rotureau, p. 143; Migne, col. 1171.

dans la réalisation du plan divin. Ensuite, il insiste sur ce fait que la vie de la grâce est une vie nouvelle [130], qui n'a aucun principe dans la nature [131] au point que l'on peut considérer sa venue comme une création véritable [132]. Enfin, le parallélisme avec l'Incarnation semble exiger une telle conclusion : la nature humaine du Christ a un mouvement vers sa personnalité propre à ce point qu'elle possède un droit dont elle est dénuée, dépouillée; il y a en elle comme une sorte de violence dont elle est sans doute l'heureuse bénéficiaire puisqu'elle est élevée jusqu'au rang de la divinité, mais qui n'en est pas moins une violence; de même, le chrétien pour réaliser pleinement sa vie chrétienne doit anéantir en lui non seulement les suites du péché, mais encore sa personnalité propre, non pas certes physiquement comme son modèle, mais moralement et mystiquement [133]. Il est vrai que la grâce est dite « parfaire et accomplir la nature [134] »; elle est dite « relever et augmenter de beaucoup » l'intelligence et la volonté humaine en les rendant capables de la connaissance des vérités éternelles et de la

130 « Nous devons notre *être naturel* à sa naissance première [du Verbe au sein du Père] : nous devons notre *nouvel être* en la grâce à sa naissance seconde [du Verbe incarné au sein de la Vierge] » (*Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 437; MIGNE, col. 338).

« Par la grâce nous recevons un *nouvel être*, qui nous rend encore plus dépendant de Dieu que le premier » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 125; MIGNE, col. 1149).

131 « Nous sommes à Jésus-Christ par le Père, nous sommes au Père par Jésus-Christ, l'un et l'autre ayant pouvoir sur nous et pouvoir anéantissant notre être et notre vie, l'un par le droit de création, l'autre par le droit de rédemption et par l'un et l'autre droit nous ne sommes point à nous, nous sommes à eux. Le fondement et l'origine de ces deux sortes de vies doit se chercher *hors de nous*, car en nous il n'y a que le néant, le péché, la mort » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 373; MIGNE, col. 1175).

« Il n'y a en nous *aucun principe et sujet* à la grâce, comme il n'y en a point en la nature; [...] Dieu mortel et mourant est le principe de notre existence en la grâce » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 377; MIGNE, col. 1136).

132 *Op. cit.* : ROTUREAU, p. 375-377; MIGNE, col. 1135-1136.

133 « Dieu sanctifie par voie d'accomplissement de la nature, comme en la justice originelle et il sanctifie par *anéantissement* en la *nature* et cette manière est plus élevée et se retrouve même dans le mystère de l'Incarnation, et ces deux manières répondent l'une à la peinture qui se fait par addition, l'autre à la sculpture, qui se fait par la substraction. Et je dis que cette dernière manière est bien plus élevée parce que Dieu *substitue* par cet *anéantissement* un être bien plus noble que celui qui est donné en l'accomplissement; et quand ce *nouvel être* proviendra à sa consommation par l'état de gloire, il sera *plus proportionné à l'excellence de l'homme en sa nature* puisque lors il sera saint de cette autre manière de sainteté et selon la chair et selon l'esprit et que la sainteté sera établie pour jamais en sa nature, comme elle a été établie en l'humanité de Jésus au moment de l'Incarnation » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 380; MIGNE, col. 1138).

134 « Si la grâce parfait et accomplit la nature, suivons ce mouvement de la grâce qui se joint à ce mouvement de la nature et l'accomplit » (*op. cit.* : ROTUREAU, p. 135; MIGNE, col. 1156).

jouissance et possession de la bonté divine et incréée [135]; le Christ est dit « l'accomplissement de notre être qui ne subsiste qu'en lui et n'a sa perfection qu'en lui plus véritablement que le corps n'a sa vie et son accomplissement qu'en l'âme [136] ». Mais toutes ces expressions peuvent très bien s'entendre d'une pure capacité passive [137]; les arguments bérulliens qui tendent à les fonder concluent simplement à l'existence d'un vide qu'il faut combler et non pas de qualités déjà existantes et qu'il s'agirait de conduire à une perfection qui ne leur serait pas pleinement étrangère [138]. Le désir naturel d'une âme spirituelle créée à l'image et semblance du Créateur, de soi ne tendrait pas plus loin qu'à la justice originelle; la grâce du nouveau conseil viendrait de surcroît et ne serait que pure libéralité de la part du Christ [139].

* * *

Nous pouvons maintenant reprendre le problème posé au début de cette étude : d'une part, un univers coupé en trois tronçons, de l'autre, un univers où doit resplendir la divine unité. Comment Bérulle va-t-il concilier cette antinomie ?

135 « Ces deux perfections sont... comme deux bras par lesquels [l'âme] embrasse tout ce qui est en cet univers par une *capacité immense et infinie*; ... ce sont deux vertus admirables, par l'une desquelles elle a pouvoir de loger en soi-même cet univers par connaissance et le transformer en son être spirituel, et de le loger lui-même en son Dieu, et de se transformer en l'auteur même de l'univers par amour... » (*op. cit.* : Rotureau, p. 143; Migne, col. 1171).

136 *Op. cit.* : Rotureau, p. 387; Migne, col. 1179.

137 « La nature de l'homme n'a pas été créée pour demeurer dans les termes de la nature; elle a été faite pour la grâce et destinée à un état élevé *par-dessus sa puissance* et est en *capacité* d'être *actuée* de cette nouvelle puissance à laquelle elle aspire comme à une chose qui lui est nécessaire et sans laquelle elle est défectueuse... Nous sommes *en capacité et capacité pure* de lui et il n'y a point d'autre qui la puisse *actuer* et remplir sinon lui » (*op. cit.* : Rotureau, p. 389; Migne, col. 1180).

138 « Le cœur est en mouvement perpétuel et ne cesse point même en dormant. Mais l'homme a besoin de repos...; ... il lui faut repos et relâche en veillant... Il n'y a que la gloire qui nous délivrera de cette servitude; [...] lorsque nous nous appliquons au bien, ce n'est pas de toute l'étendue de notre puissance; nous sommes partagés et cela nous expose à beaucoup de faiblesse; et encore cette même application que nous avons au bien et aux actions de notre profession, quoique faible et imparfaite, a besoin de relâche et d'intermission; et cela nous apporte beaucoup de vide... » (*op. cit.* : Rotureau, p. 137, 139; Migne, col. 1157, 1159).

139 « Il y a cette différence entre la sainteté de notre création et la sainteté de notre réparation que par la création la sainteté est dans l'homme et par la réparation qu'il a plu à Dieu d'en faire, l'homme est dans la sainteté; et ce en hommage, en imitation, en participation et par dépendance du nouvel homme qui est sanctifié non seulement dans l'être, mais dans la racine même de l'être, et d'une sorte de sainteté antécédente à la nature humaine et qui la reçoit en soi-même. Et si comme le nouvel homme entre dans la sainteté incréée par anéantissement de sa personne naturelle et humaine, nous entrons en lui avec perte de nous-mêmes » (*op. cit.* : Rotureau, p. 379; Migne, col. 1127).

Déjà nos analyses ont préparé la réponse. Pour la préciser, il nous suffira de commenter ce passage important des *Opuscules de Piété* :

> Il y a quatre capacités différentes en l'être créé : 1° capacité d'existence et de nature, qui est actué de Dieu en qualité de premier être, lorsqu'il tire cet être du chaos et du néant et qu'il le maintient et conserve en cette existence : et en qualité d'être il est présent à Dieu et remplit sa capacité; 2° il y a capacité de grâce, qui rend Dieu comme saint, présent aux saints et aux justes en cette qualité de saint et de juste, et établit une société et amitié parfaite entre Dieu et l'homme; 3° il y a une capacité de gloire qui rend Dieu présent à l'âme bienheureuse et fait que la félicité divine triomphe dans sa créature : et selon cela Dieu est présent au ciel en une manière dont il n'est pas présent en la terre; 4° il y a une capacité de l'être incréé, qui est le dernier et le plus haut degré de capacité : capacité de la subsistence divine; et c'est cette capacité lorsqu'elle est actuée, qui porte plénitude de Dieu; et c'est de l'homme qu'il a plu à Dieu d'établir dans l'actualité incompréhensible de cette divine capacité, que saint Paul a dit : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* [140].
>
> Chacune de ces capacités fait un état, un empire, un monde de diversités. 1° L'homme en état d'innocence, c'est-à-dire de nature innocente et intègre, régnait sur tous les animaux et était comme le dieu visible de l'univers. 2° Dieu comme saint règne dans les saints, et les fait rois en la grâce. 3° Dieu comme heureux règne au ciel dans les bienheureux et les fait régner en sa gloire. 4° Quel donc sera l'état, quel l'empire, quel le monde de l'union hypostatique ? Quelle la plénitude, quelle la puissance, quelle la diversité dont il sera orné et enrichi cet état, cet empire, ce monde ? Il est accompagné et orné de toute la plénitude de la divinité; sa puissance est la puissance suprême du Fils unique de Dieu, et c'est un monde qui enclôt une variété infinie de communications divines [141].

Notons en passant que dans ce texte il n'est pas question de ce qui divise; c'est que la division vient à la fois de la nature créée en tant qu'originaire du néant et de la nature créée intelligente en tant qu'elle est pécheresse. Mais le néant et le péché deviennent dans le plan divin sources indirectes d'unité : le néant, en tant que de par la divine puissance il est puissance passive d'être actué, néant d'être ouvert à la création, néant de grâce ouvert à la sainteté, néant de subsistence humaine ouvert à la subsistence incréée; le péché, en tant que de par le plan divin il est à l'origine passive d'une unité supérieure, puisque c'est à cette heureuse faute que l'on doit le Verbe incarné, source suprême de l'unité.

Insistons davantage sur les causes de cette unité elle-même : elles nous apparaissent ici sous deux aspects, l'un supérieur, l'autre inférieur.

140 Colossiens 2, 9.
141 *Opuscules de Piété* : Rotureau, p. 172; Migne, col. 920.

Première cause de l'unité : la sagesse de Dieu; c'est elle qui prime; nulle question d'une nature pure hypothétique. Dieu n'a point pensé cet état et Bérulle se garde d'y faire allusion, si tant est qu'il en eut la tentation. Dans ce plan divin, Dieu Trinité au sommet de tout comme exemplaire et principe universel, le Verbe incarné à l'image de la Trinité, exemplaire à son tour de tous les mondes qui lui doivent et à titre de créateur, et à titre de rédempteur (car le monde matériel est lui aussi racheté), et leur être et leur sainteté et leur gloire.

Deuxième source de l'unité, en dépendance de la première : la capacité passive soit du néant à l'égard de la création, soit de l'être intelligent à l'égard de la sanctification et de la glorification, soit de l'être personnel à l'égard de la subsistence divine dans l'Incarnation; en somme, nous constatons d'abord dans l'être plongé dans le néant une capacité d'être actué, puis dans l'être créé, une capacité de dénûment, et en suite du dénûment réalisé, une capacité d'élévation et d'enrichissement. Est donc premier le dénûment, seconde l'élévation, troisième l'enrichissement. Le parallélisme est parfait entre les trois ordres; le passage de l'un à l'autre est rendu possible passivement par la capacité réceptive de la créature, activement par la toute-puissance de la Sagesse increée.

Nous n'assistons pas cependant au triomphe de la passivité pure; Bérulle, s'il déclare absolument nécessaire l'intervention de la grâce [142],

[142] Bérulle ne se prononce point sur la querelle qui de son temps opposait molinistes et thomistes. Nous nous contenterons de donner en cette note les épithètes dont il accompagne le mot grâce :

1° Epithètes qui marquent le mode du concours divin : grâce *surprenante, subséquente et consommante*, grâce *actuelle prévenante, excitante, aidante et subséquente* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 153-154, 370; MIGNE, col. 1142, 1161); grâce *suffisante* (*Correspondance* : DAGENS, t. 3, p. 553; *Vie de Jésus* : MIGNE, col. 429); *efficace de la grâce* (*Traité de l'Abnégation intérieure* : MIGNE, col. 889).

2° Epithètes qui marquent le résultat obtenu : grâce *élevant et liant à Dieu, liante, unissante, séparante, d'anéantissement, d'appauvrissement, d'établissement*, grâce *de douceur et de repos, de dénuement et de croix, d'arrachement et d'anéantissement, qui divise l'âme d'avec l'esprit* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 75, 205-206, 246, 273, 372; MIGNE, col. 918, 952, 996, 1021, 1177; *Elévations* : MIGNE, col. 513).

3° Epithètes marquant l'origine de la grâce : *naturelle, surnaturelle* (*Correspondance* : DAGENS, t. 1, p. 111), *propre à un mystère* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 210, 270; MIGNE, col. 952, 1019).

4° Epithètes marquant l'extension de la grâce : grâce *personnelle* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 203; MIGNE, col. 920); grâce *singulière, particulière, commune et éminente* (*Vie de Jésus* : MIGNE, col. 497, 498, 500; *Elévations* : MIGNE, col. 573).

5° Epithètes marquant l'intention divine : grâce *sanctifiante*, grâce *gratuitement donnée* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 475; MIGNE, col. 573).

On trouve encore les expressions : grâce *suprême, excellente, sublime, inhérente, infuse, de lumière, de sentiment* (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 187, 204, 358, 363;

n'en exige pas moins le concours de la volonté libre de l'homme; celui-ci, de par la création, est fixé dans un état de servitude dont rien ne le pourra défaire; il en est de même pour la Rédemption; mais dans l'un et l'autre cas, l'homme est libre [143] de changer ces deux servitudes — l'une d'origine naturelle, l'autre d'origine surnaturelle [144] — en une servitude d'amour qui aura sa glorification dans le ciel, ou en une servitude de haine qui aura dans les enfers sa définitive condamnation. Ainsi se réalisera l'unité profonde du plan divin, dans une exemplarité glorifiée, éternellement et solidement établie dans la sainteté s'il s'agit du ciel, ou bien, s'il s'agit de l'enfer, dans une exemplarité à rebours [145] qui, tout en étant profondément et irrémédiablement divisée, concourra malgré elle à la gloire de l'éternelle et indivisible unité.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, o.f.m.cap.

MIGNE, col. 939, 920, 1103, 1107; *Vie de Jésus* : MIGNE, col. 497-498; *Mémorial* : MIGNE, col. 828; *Traité de l'Abnégation intérieure* : MIGNE, col. 884; *Œuvres de Controverse* : MIGNE, col. 802; *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 231-232; MIGNE, col. 249-250, etc.).

143 Bérulle ne se prononce pas sur la liberté d'indifférence, mais il semble bien l'admettre; voir *Grandeurs de Jésus* : PIQUAND, p. 240, 261; MIGNE, col. 253, 263.

« A ces deux mouvements qui nous portent à Dieu... l'un de Dieu même dans la nature par la création, l'autre de Dieu même en nous par l'infusion de sa grâce, joignons un troisième mouvement par l'élection de notre propre volonté » (*Opuscules de Piété* : ROTUREAU, p. 135; MIGNE, col. 1156).

144 Nous n'avons jamais rencontré le mot *surnaturel* employé substantivement, toujours comme adjectif; son emploi est très rare, une fois dans la *Correspondance* (DAGENS, t. 1, p. 111), une fois dans la *Vie de Jésus* (MIGNE, col. 485), trois fois dans les *Opuscules de Piété* (ROTUREAU, p. 199, 378, 441; MIGNE, col. 948, 1126, 1166), quatre fois dans le *Mémorial* (MIGNE, col. 811, 813, 814, 816), une fois dans le *Traité de l'Abnégation intérieure* (MIGNE, col. 875), une fois dans les *Elévations* (MIGNE, col. 623), une fois dans les *Œuvres de Controverse* (MIGNE, col. 643), trois fois dans le *Traité des Energumènes* (MIGNE, col. 849, 853, 870), seize fois dans les *Grandeurs de Jésus* (PIQUAND, p. 24, 55, 62, 70, 71, 138, 221, 222, 248, 253, 310, 332, 333, 414, 482, 562; MIGNE, col. 160, 173, 176, 179, 180, 209, 245, 246, 256, 259, 284, 292, 293, 327, 358, 393). Dans ces passages le mot surnaturel est employé dans trois sens différents : 1° surnaturel *quoad essentiam* (grâce créée et incréée); 2° surnaturel *quoad modum* (miraculeux tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce); 3° préternaturel (le pouvoir des démons sur l'homme).

145 Voir JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Les rapports du surnaturel et du naturel dans l'œuvre de P. de Bérulle; l'exemplarisme bérullien*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1957.

Note sur le système économique des pays musulmans considéré à travers le Koran

Nous espérions, dans une tentative d'analyse des événements du Moyen-Orient, découvrir des règles purement économiques susceptibles d'expliquer la grande misère des pays arabes.

L'idée nous est venue de consulter, pour notre documentation personnelle, le Koran. Ce sont les quelques réflexions qui nous ont été inspirées par la lecture de cet ouvrage que nous aimerions livrer ici.

Le lecteur se demandera sans doute quelle relation peut bien exister entre un livre essentiellement religieux et la solution de problèmes matériels. Cette relation existe. Telle est, en effet, la découverte à laquelle ne peut manquer de conduire une exégèse même rapide — comme ce sera le cas dans ces quelques notes — d'un ouvrage qui dépasse en portée le cadre des considérations religieuses. Ayant recherché un code religieux, nous nous sommes trouvé en présence d'un code « mixte » : mi-politique, mi-économique, mi-religieux. S'il fallait, pour l'amour des mots, donner au Koran un sous-titre, nous n'hésiterions plus guère : le Koran, ou la détermination du comportement *global* de l'Islam.

I. — ISLAM, SYSTÈME GLOBAL POLITICO-RELIGIEUX.

A. Caractère fondamental du Koran.

Le caractère fondamental du Koran est cette nature globale à laquelle nous venons de faire allusion.

Que faut-il entendre par là ? Nous voulons dire que le but poursuivi par Mahomet semble très nettement l'établissement d'un système théocratique conditionnant *tous* les aspects de la vie de *tous* les individus. On pourra désormais parler de monde musulman, car il sera juste de considérer l'ensemble des pays obéissant au Koran comme un

tout soumis, à chaque instant de son existence, à *un mode de vie* qu'il faut accepter en bloc, ou rejeter en bloc.

Mahomet, de retour à Médine, à l'issue d'une expédition guerrière (639 après J.-C.), punit avec un maximum de sévérité trois membres de la tribu des Ansariens, qui avaient refusé de se joindre à ses armées, et ajouta aux préceptes déjà élaborés ce nouveau verset (résumé de tout le système islamique) :

> Trois d'entre eux étaient restés derrière. Bannis de la société, en exil au milieu de leurs concitoyens, ils pensèrent dans leur détresse qu'ils n'avaient de refuge qu'en Dieu [1].

Aussi, hors du Koran, pas de vie possible pour le musulman; hors du Koran, pas de vie possible, non plus, pour le non-musulman. L'interdit le frappe s'il vient vivre en pays musulman. S'il est encore à l'abri de la contrainte de l'Islam, qu'il ne se fasse pas d'illusion : le monde musulman ne perd pas de vue ses objectifs fondamentaux : conquête du monde « païen », une fois réalisée la conquête intégrale du monde arabe.

> Nous ne combattrons point, ont dit les croyants, à moins que le ciel ne nous en fasse un précepte dans un chapitre du Koran [2].

La réponse attendue se trouve à plusieurs instants de l'ouvrage :

> Si vous rencontrez les infidèles, combattez-les jusqu'à ce que vous en ayez fait un grand carnage; chargez de chaînes les captifs [3].

Ainsi, la première remarque qui s'impose est la suivante : hors de l'Islam, point de salut; hors de l'Islam, point de possibilité de survivre. Les « infidèles » dont il est si souvent question dans le Koran se trouvent non seulement hors des pays arabes, mais à l'intérieur de ceux-ci ! Voici déjà une première remarque riche en leçons, qui éclaire d'une étrange lumière certains événements politiques actuels.

Théocratique, le système islamique constitue donc un instrument de *domination* par la religion. Système *global* (c'est-à-dire ayant pour objectif de conditionner l'ensemble de la vie des individus et des nations), l'Islam cherche à diriger la pensée des individus, le comportement familial, le comportement des collectivités islamiques, et si possible le comportement des collectivités non-islamiques. Nous

[1] *Koran*, IX, 119. — Nous utilisons, pour toutes nos citations, la traduction de M. Savary, publiée chez Garnier, Paris, 1883.
[2] *Koran*, XLVII, 22.
[3] *Koran*, LVII, 4.

examinerons rapidement chacun de ces points. Nous verrons par la suite à quelle structure économico-politique doit conduire un système aussi rigoureux.

B. Islam et comportement individuel.

André Servier, dans un ouvrage consacré à la psychologie du monde musulman, a ces remarques d'une grande justesse :

> Pour connaître et comprendre le musulman, il faut étudier l'Islam.
> Pour connaître et comprendre l'Islam, il faut étudier le bédouin d'Arabie.
> Pour connaître et comprendre le bédouin, il faut étudier le désert [4].

Cette observation confirme ce que nous avaient déjà appris les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun : pour celui-ci, le nomadisme constitue le fond même du tempérament arabe. Ibn Khaldoun en tire d'ailleurs des conclusions fort discutables. Selon lui, en effet, ce nomadisme est à la fois la traduction d'un certain dynamisme naturel de l'Arabe et la cause d'une politique dynamique. Opinion qu'on jugera exacte, si l'on considère que l'Arabe, incapable de faire rendre au sol de quoi le nourrir, épuise la terre partout où il passe, puis s'en va plus loin renouveler ses dégâts. Ainsi, l'Islam — religion dont une grande partie des adhérents est arabe — serait le mode de pensée, puis le mode d'action de gens dynamiques.

Ce n'est pourtant pas ce que nous révèlent l'histoire et les textes. Que l'Islam soit une religion de nomades, il faut en convenir. Mais on aurait tort d'en conclure trop hâtivement que les préceptes du Koran sont tous centrés autour de cette idée : le musulman doit être un nomade. Il l'est et cela suffit ! Il devrait ne pas l'être : Mahomet lui-même le déplore, car il y devine l'une des causes de la faiblesse des tribus arabes. Peu à peu, le Koran va tenter d'agir sur le comportement nomadique des individus. Nous verrons tout d'abord de quelle façon. Il restera ensuite à nous demander dans quelle mesure le système édifié a conduit aux résultats espérés.

Nous avons vu ce que Servier dit des relations entre la géographie et le comportement individuel : l'Arabe, c'est le désert ! La nature n'a pas été d'une générosité excessive à l'égard de l'Arabe. Il faut pourtant remarquer que le comportement nomadique de celui-ci n'a pas amélioré

[4] A. Servier, *L'Islam et la Psychologie du Musulman*, Paris, 1922, chap. II, p. 30.

la situation. On aurait tort d'oublier ce qu'était, par exemple, l'Afrique du Nord au temps de la domination romaine. On pourrait tirer grand profit (dans l'analyse de certains événements politiques actuels) d'une comparaison entre ce qu'étaient certaines régions avant l'arrivée des Arabes et ce qu'elles étaient devenues quelques siècles après leur occupation par ces derniers. On pourrait y ajouter, avec beaucoup de profit, une comparaison entre l'état actuel des pays occupés par des Arabes et la situation économique, par exemple, du jeune État d'Israël. Ce dernier exemple, en particulier, conduirait à des conclusions peu flatteuses pour l'amour-propre des Arabes. Il semble qu'il faille en chercher la raison essentielle dans le comportement des individus : manque d'énergie ? paresse devant une nature qui ne produit qu'au prix d'efforts prolongés ? On peut considérer l'Arabe comme volage ! Nous attribuons évidemment à ce qualificatif une signification tout à fait particulière. Nous voulons dire que l'Arabe manque d'esprit de suite, de persévérance, de continuité dans le comportement, toutes choses qui ne peuvent résulter que de l'énergie des individus.

Mahomet paraît avoir perçu avec netteté cet aspect du caractère arabe. Mieux encore, c'est l'ensemble des conséquences sociales, économiques et politiques que le prophète a deviné. Nous verrons cependant qu'il n'a pas su en déduire des règles conformes au but poursuivi.

> Ô croyants ! ne dissipez pas vos richesses par l'usure [5],

ou encore cette règle :

> Ô croyants ! le vin, les jeux de hasard, les statues et le sort des flèches sont une abomination inventée par Satan. Abstenez-vous en de peur que vous ne deveniez pervers [6].

On pourrait multiplier les exemples. Mahomet s'efforce d'imposer à ses fidèles un ensemble de règles qui les poussent à la stabilité plutôt qu'à la dispersion. C'est d'ailleurs essentiellement par des préceptes d'inspiration économique qu'il tente d'agir. Aboutir à l'accumulation de richesses entre un nombre aussi restreint que possible d'individus (les chefs de famille), donner aux musulmans le goût de l'effort suivi, aiguiller leur comportement vers tout ce qui empêchera la dispersion, l'effritement, un état a-social, a-familial, un excès d'individualisme, vers tout ce qui fixera l'individu, la tribu, la famille, ce sont autant de

5 *Koran*, IV, 33.
6 *Koran*, V, 92.

considérations où la religion n'est plus seule à intervenir. Il est probable que le Koran, dans la pensée de Mahomet, n'est un code des comportements individuels dans un cadre global que pour les seules raisons de la politique et de l'économique. Peut-être est-ce trop s'avancer que de l'affirmer déjà à cet instant ?

C. Islam et comportement familial.

Les règles coraniques relatives au comportement familial répondent-elles au but poursuivi par Mahomet ? Nous allons tenter de démontrer, par quelques exemples, à quel point s'opposent, en bonne logique, certains des préceptes énoncés.

Le seul comportement familial conforme au but poursuivi ne saurait qu'être une politique de regroupement autour du chef de famille. A ce point de vue, le Koran énonce des règles logiques. Prises à la lettre, cependant, les règles en question ne peuvent que faire obstacle au développement (économique en particulier) des pays musulmans. Quelques-uns des impératifs du Koran contredisent les premières des lois et les rendent sans grande portée. Tels sont les points auxquels nous allons consacrer quelques instants.

Politique de regroupement autour du chef de famille ?

> Dieu vous commande, dans le partage de vos biens entre vos enfants, de donner aux mâles une portion double de celle des filles [7].

Suit une série de règles ayant pour but la détermination aussi précise que possible des conditions de partage des héritages :

> La moitié des biens d'une femme morte sans postérité appartient au mari et le quart si elle a laissé des enfants [8]...

La réciproque — toujours dans un but de regroupement familial — est énoncée sous la forme suivante :

> Les femmes auront un quart de la succession des maris morts sans enfants, et un huitième seulement s'ils en ont laissé [9]...

Mahomet paraît avoir été hanté par ce souci de lutter contre la dispersion des héritages. Il semble avoir pressenti avec une grande netteté la force que les musulmans parviendraient à acquérir dans la concentration patrimoniale.

[7] *Koran*, IV, 12.
[8] *Koran*, IV, 13.
[9] *Koran*, IV, 14.

Ils te demanderont ce qu'ils doivent aux orphelins. Dis-leur : faites fructifier leurs héritages [10].

Accessoirement — pour l'instant — il sera bon de noter cet autre but recherché par les préceptes de stabilité patrimoniale :

Employez vos biens à soutenir la foi [11],

précepte qu'on rapprochera [l'un et l'autre se côtoient d'ailleurs dans le même chapitre] de celui-ci :

combattez vos ennemis dans la guerre entreprise pour la religion [12].

Les buts lointains commencent à se préciser.

Il faut dire cependant que Mahomet ne conçoit le comportement familial du musulman qu'avec cette mentalité qu'en France nous appellerions « de notaire de province » : grandes ambitions, petite psychologie; appétits de grandeur, absence totale de largeur de vue. Le comportement familial n'a d'autre but que de concentrer le maximum de moyens matériels entre les mains d'un minimum d'individus (mâles, de préférence). Il s'agit de lutter contre la dispersion économique résultant du nomadisme, sans pour autant renoncer à des ambitions expansionnistes qui relèvent de l'esprit nomadique. Il fallait choisir. Mahomet n'a pas voulu (ou pas pu) heurter toujours de front les Arabes. Ayant élaboré un code de vie familiale, il s'est acharné (crainte, opportunisme, inconscience ?) à le détruire par un certain nombre de règles à l'opposé de tout ce qui précède. Nous pensons en particulier à tous les articles du Koran relatifs à la destruction du système familial, par le recours au mécanisme ultra-simplifié de la répudiation.

La répudiation n'aura lieu que deux fois [13]...

Ainsi, avant même d'avoir choisi femme, le musulman sait-il qu'il lui sera possible — qu'il sera normal — de briser la cellule familiale. C'est en somme l'instabilité institutionnelle qu'établit le Koran, instabilité que masque à peine un formalisme sans la moindre signification :

Ô prophète, ne répudiez vos femmes qu'au terme marqué. Comptez les jours exactement [14].

10 *Koran*, II, 218.
11 *Koran*, II, 191.
12 *Koran*, II, 186.
13 *Koran*, II, 229.
14 *Koran*, LXV, 1 et suiv.

On notera accessoirement que Mahomet, faisant preuve d'un bel opportunisme, n'hésite pas à faire énoncer par le ciel un certain nombre de préceptes fort commodes pour lui !

> Le Seigneur est indulgent et miséricordieux [15],

s'empresse-t-il de rappeler. Quoi qu'il en soit, toute stabilité paraît mise à mal par ces deux préceptes :

> Dieu vous a permis de délier vos serments [16],

et, à propos des femmes :

> N'en épousez que deux, trois ou quatre... Si vous ne pouvez les maintenir avec équité, n'en prenez qu'une, ou bornez-vous à vos esclaves [17].

Il paraît douteux que le dilemme « concubinage-polygamie » soit conforme à la stabilité familiale, à la concentration des biens autour du noyau familial, toutes choses dont Mahomet espérait la suppression de l'instabilité musulmane. Une remarque s'impose. Sur le plan individuel, sur le plan familial, l'Islam laisse déjà cette première impression : celle de constituer un système des comportements ayant pour fondement l'opportunisme.

D. Islam et comportement social.

On parle communément de fatalisme, à propos du monde musulman.

> L'homme porte son sort attaché au cou [18],

affirme le Koran. Il semble, en réalité, que Mahomet ait eu là son « inspiration » la plus lourde en conséquences. Il est probable qu'il considérait la croyance en un état de prédestination auquel aucun homme ne peut échapper comme le « support » le plus ferme du comportement social des musulmans. Sa plus grande faiblesse nous paraît de n'avoir pas pressenti à quel point cette affirmation de la prédestination était lourde de conséquences, du point de vue de ce comportement. Le système théocratique édifié par le Koran est celui d'un comportement individuel, familial et social tout entier dirigé par la religion, chaque acte étant réglé jusque dans le plus petit détail, ce qui ne laisse que peu de place à l'intelligence. Mahomet demande

15 *Koran*, LXVI, 1 et suiv.
16 *Koran*, LXVI, 2.
17 *Koran*, IV, 2.
18 *Koran*, XVII, 14.

l'adhésion du cœur; mais celle-ci lui est moins importante que le « comportement extérieur ». S'il est vrai que l'homme porte son sort attaché au cou, au nom de quoi l'individu et la société dépasseraient-ils dans leurs comportements le stade du simple formalisme ? Il suffira de « jouer le jeu » — on se demande même pourquoi ! En fin de compte, le Koran perd tout ou une partie de son caractère spirituel, si l'on y regarde de près, pour ne plus constituer qu'un code social. Le musulman peut ne pas *croire*; il ne peut pas ne pas agir *comme s'il croyait.* Cette confusion est sa force, en tant qu'il est un élément d'une communauté monolithique. Elle est également — et bien davantage, probablement — sa faiblesse : elle n'autorise aucun progrès. Nous reviendrons ultérieurement sur ce dernier point.

L'idée qui nous paraît centrale, dans le Koran, du point de vue social, est la suivante : le monde musulman doit, ou bien se replier sur lui-même, éviter tout ce qui pourrait le contaminer, ou bien, s'il se croit assez fort pour réussir dans son entreprise, tenter d'imposer aux non-musulmans un comportement politico-religieux identique au sien. En somme, socialement parlant, le comportement coranique constitue non seulement un code de la vie nationale, mais un code de la vie internationale.

Envisagé sous le premier aspect — code de la vie nationale — le Koran apparaît comme un ensemble de règles défensives. Il importe de ne pas perdre de vue la remarque de Servier, à propos du nomadisme arabe, de la mentalité bédouine et de l'élaboration des règles coraniques. Miséreux dans un pays difficile — dont il accentue d'ailleurs, par son mode de vie, la pauvreté, — l'Arabe nomadique, prototype de l'Arabe considéré de façon générale, doit se déplacer pour faire vivre sa famille et ses troupeaux. Ayant razzié telle région, il doit aller plus loin. C'est véritablement la lutte pour la vie. Figé dans son comportement nomadique, il accentue le mal au lieu d'y porter remède. Mais, les choses étant ce qu'elles sont — par sa faute, — il se trouve obligé de se *replier sur lui-même.* Le Koran devient ainsi un « code du repliement » : les entités familiales, tribales, nationales se replient sur elles-mêmes, tout ce qui n'est pas *elles* devenant obligatoirement un concurrent dans la lutte pour la vie; devenant donc un ennemi.

Ainsi nous paraît s'expliquer cette double contradiction du comportement musulman : une agressivité quasi maladive, dont l'histoire du monde se ressent parfois, et une attitude inverse qui trompe l'étranger.

> Tout musulman est un soldat; la raison en est nationale sans doute, mais elle est religieuse tout d'abord; elle est nationale seulement parce que l'idée de nation tient à celle de religion. L'origine de la liaison de ces deux idées, religieuse et militaire, doit être cherchée dans les conditions de l'état nomade. Comment concevoir dans une tribu un homme qui ne se bat pas [19] ?

C'est ainsi, par exemple, que l'on trouve dans le Koran des règles aussi diamétralement opposées que celles-ci :

> Violez envers eux [vos ennemis] les lois qu'ils n'observeront pas envers vous [20],

et :

> Prêche à mes serviteurs mon indulgence et ma miséricorde [21].

II. — LE SYSTÈME ÉCONOMIQUE QUI EN DÉCOULE.

C'est à cet instant seulement qu'il devient possible d'énoncer un certain nombre de règles à propos du système économique résultant du Koran. Car on peut véritablement écrire, cette fois-ci, que le Koran, ayant déterminé avec une rigoureuse précision les divers comportements du musulman, établit du même coup les règles économiques qui vont diriger l'Islam. Ces règles apparaissent d'ailleurs sous une forme très rudimentaire dans le Koran lui-même. Si l'on s'en rapporte à ce qui vient d'être dit, on aboutit presque *a priori* à cette conclusion : l'économie des pays strictement musulmans ne peut qu'être une économie rudimentaire.

Il nous semble possible d'axer nos remarques à venir autour de ces quatre idées (la dernière faisant d'ailleurs l'objet d'un paragraphe indépendant) : l'Islam serait une sorte d'essai de transposition du système agraire mosaïque; la mauvaise interprétation du système mosaïque aurait conduit à l'élaboration d'un système de « comportement rigide »; économiquement parlant, le système islamique est un échec, ce qu'il convient d'attribuer en grande partie aux tendances

19 Carra de Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, Paris, 1909, p. 146-147.
20 *Koran*, II, 190.
21 *Koran*, XV, 49.

nomadiques des populations musulmanes; l'évolution économique des pays islamiques n'est possible que dans la mesure où ceux-ci renoncent sinon au fond du moins à la lettre des impératifs koraniques.

A. L'Islam, transposition du système agraire mosaïque.

L'idée centrale de Moïse [22] (en matière économique), est la suivante : fixer le peuple juif, le consolider en lui faisant perdre sa mentalité nomadique; transformer le nomade en agriculteur, avec tout ce que cette transformation comporte non seulement de modifications dans les diverses formes du comportement, mais également de changements dans la position politique internationale du pays considéré.

> L'agriculture [lit-on dans le *Dictionnaire de la Bible*] devint comme le pivot et le fondement de la société qu'il [Moïse] établit et ce fut là une des causes de la supériorité de la législation mosaïque sur les autres législations profanes [23].

Vigouroux ajoute ce commentaire qui nous semble confirmer pleinement nos remarques antérieures :

> L'agriculture éteignit chez les Israélites le goût de la vie nomade, qui a presque toujours pour conséquence l'amour de la rapine et du pillage, comme le prouve l'histoire ancienne et moderne des tribus bédouines; elle favorisa de plus l'augmentation des familles... Elle développa le patriotisme... en attachant chaque enfant de Jacob au sol dont il avait la propriété [24].

Il faut ajouter que Moïse eut conscience de la supériorité d'un peuple capable de subvenir à ses besoins, sur un peuple nomadique; mais il comprit également que les conditions locales de la production agricole exigeaient le repos du sol (jachère, pratique juive des années sabbatiques).

On aurait tort d'oublier que Moïse, à l'entrée de la terre promise, fit effectuer un recensement des individus : ayant abouti, *grosso modo*, au chiffre de six cent mille copartageants [25], il décida que chacun d'eux recevrait une portion de terres. En fait, les lots attribués étaient de six à dix hectares chacun. On retiendra également que la propriété en était inaliénable, en ce sens que toute terre vendue revenait automatiquement à son propriétaire originaire au cours de l'année

22 Le lecteur consultera avec le plus grand profit, au mot *Agriculture*, le *Dictionnaire de la Bible*, de F. Vigouroux, Paris, Letouzey, 1912, p. 281 et suiv. (*D.B.*).
23 *D.B.*, p. 281.
24 *D.B.*, p. 281.
25 *D.B.*, p. 282, citant :Lév. 25, 10.13.

sabbatique. Cette année avait donc divers effets : elle annulait les ventes de terres, les dettes (l'intérêt était d'ailleurs interdit d'une façon générale).

B. Mauvaise interprétation du système mosaïque.

Voyons à présent ce que Mahomet paraît avoir emprunté aux lois agraires mosaïques. Disons en préambule qu'il fait de très fréquents rappels de la doctrine de Moïse. Celui-ci serait l'un des « ancêtres spirituels » du Koran, si l'on en croit Mahomet !

Il ne semble pas faire de doute que celui-ci ait eu connaissance de la doctrine mosaïque. On a cependant le droit de douter qu'il se soit agi d'autre chose que d'une connaissance assez rudimentaire. A-t-il, de toutes façons, envisagé de transposer le système économique des Juifs ? On serait bien en peine de répondre avec certitude à cette supposition. Il faudra donc s'en tenir à des hypothèses établies « par comparaison ».

Il paraît à peu près indiscutable que Mahomet ait considéré lui aussi le nomadisme comme un danger pour les Arabes. Le Koran prône l'agriculture, instrument de fixation, de stabilisation. Nous nous trouvons, comme dans le cas des ordonnances mosaïques, en présence d'une recherche d'utilisation d'une certaine forme d'économie au service d'une pensée sociale, politique. Le risque est grand d'être taxé de partialité. Tout cependant, dans la vie de Mahomet, oblige à conclure à une politique économique d'opportunisme. Il nous paraît difficile d'appliquer le même jugement à Moïse. Nous laissons à d'autres, plus compétents que nous, le soin de justifier cette affirmation. Quoi qu'il en soit, Mahomet ne tarit pas d'éloges à l'égard de l'agriculture. L'ennui est seulement qu'il ait prôné avec la même ardeur l'élevage, ne pressentant pas l'incompatibilité des deux politiques. L'Arabe est un destructeur, dit-on ! Sans doute, mais essentiellement parce qu'il est demeuré plus éleveur qu'agriculteur. Nous avons survolé à basse altitude le nord de l'Arabie : les cultures avaient laissé des traces (plans de terres superposés, pour les facilités de l'irrigation, mais absence de toute végétation : le nomadisme avait supplanté le « sédentarisme »).

> **Faites paître vos troupeaux. Ces merveilles sont des signes pour ceux qui ont de l'intelligence [26],**

[26] *Koran*, XX, 56.

tandis qu'il est écrit ailleurs, par exemple :

> Il a formé les troupeaux... Il vous est également glorieux de les ramener au bercail, ou de les conduire aux pâturages [27].

Pourtant Mahomet n'hésite pas à considérer comme un bienfait du ciel l'état agricole :

> La pluie fait croître dans vos jardins le palmier et la vigne [28].

Il a aussi cette action de grâce à la pluie, qui fait vivre la terre :

> Par elle nous vivifions la terre stérile... Nous la versons sur leurs campagnes afin qu'ils se souviennent de nos bienfaits [29]...

Mahomet envisage, semble-t-il, la vie sédentaire comme un état bienheureux. Là encore, l'histoire de sa vie appuie (au moins en bon nombre de cas) cette affirmation. Stabilité par l'état agricole, mais ne pouvant exister qu'à l'état « total »; stabilité de la famille, stabilité par le système des héritages : il paraît s'agir là, dans son esprit, d'une construction pleine de contradictions, mais dont il n'envisageait le succès que de façon globale. Économie rudimentaire peut-être, mais système qui se voulait cohérent : créer en quelque sorte, ainsi que l'avait fait Moïse pour les Juifs, une mentalité sédentaire, par le moyen d'une économie sédentaire; faire perdre aux Arabes le goût de la rapine, corollaire quasi inévitable du nomadisme.

> Seigneur, donne-nous des femmes et des enfants [30] :

stabilité familiale.

> Que la soif du butin ne vous fasse pas dire de celui qui vous saluera paisiblement, c'est un infidèle [31] :

recherche de l'ordre, en dépit de nombreux versets contradictoires dont abonde le Koran.

C. Au point de vue économique, l'Islam est un échec.

Ainsi, le Koran apparaît comme une pâle imitation — volontaire ou non — du système économique qui avait si pleinement réussi aux

[27] *Koran*, XVI, 5 et 6. La traduction du Koran que nous utilisons porte en note cette remarque (p. 274) : « Les Arabes sont, de tous les peuples de la terre, ceux qui ont le plus conservé les mœurs antiques. La vie pastorale est encore honorée parmi eux. Les princes ne dédaignent pas de conduire leurs troupeaux. »

L'Afrique du Nord romaine était réputée pour sa richesse agricole : il semble que l'Arabe ait « régressé », livré à lui-même, de l'état agricole à l'état pastoral. Mahomet, ainsi que le montreront nos prochaines citations, avait désiré *fixer* les tribus arabes.

[28] *Koran*, XXIII, 19.

[29] *Koran*, XXV, 51 et 52.

[30] *Koran*, XXV, 74.

[31] *Koran*, IV, 96.

Juifs. On aurait tort de pousser trop avant la comparaison. Nulle part Mahomet ne préconise, par exemple, le système de la jachère. Il eût fallu pour cela des cultures dignes de ce nom. Agricolement, si nous pouvons nous exprimer ainsi, le Koran est un échec absolu.

Il y a d'autres aspects « économiques » du livre qui, pris à la lettre par les musulmans, expliquent la perennité de l'état rudimentaire où ils se complaisent encore. Tel est par exemple le mépris — sentiment propre au nomade — dans lequel on tient la construction « en dur ». On aurait bien tort d'invoquer, contre cet argument, les chefs-d'œuvre d'un art qui n'est pas à proprement parler l'œuvre des musulmans.

> Bâtirez-vous sur chaque colline des monuments pour vos passe-temps frivoles ?... Élèverez-vous des édifices, apparemment pour y vivre éternellement [32] ?

Il y aurait bien d'autres remarques encore à faire sur le « Koran économique », encore qu'en réalité le livre ne soit économique que de façon souvent négative. Certains auteurs ont prétendu que le système pratiqué par les musulmans s'apparente étrangement au « socialisme ».

On voudra bien noter, par manière de comparaison, que le système agraire mosaïque pourrait, par certains côtés, appeler le même genre de remarque. Pourtant, dans le cas du monde musulman, l'observation paraît moins injustifiée. Il faudrait pouvoir développer ce sujet. On se contentera ici de trois réflexions.

Le code de vie musulman, au temps de Mahomet, connaissait au moins (forme d'un certain « socialisme avant la lettre », si l'on peut dire) la mise en commun du butin de guerre. Indiscutablement, le Koran préconise une redistribution des prises. On pourra, sur ce point, consulter en particulier le chapitre VIII, intitulé *Le Butin.*

Servier affirme de son côté l'existence d'une sorte de socialisme patriarcal. Il cite tout d'abord deux servitudes (de chasse et de pêche) qui grevaient la propriété musulmane, au moins à la date où il écrivit son ouvrage. Puis il remarque :

> La propriété terrienne est soumise, chez les Arabes, au régime communiste. La terre appartient à Dieu, représenté par le Calife, lequel en abandonne la jouissance à la collectivité musulmane. Ce régime qui convient au nomadisme est néfaste au développement du labeur agricole [33].

[32] *Koran*, XXVI, 128 et 129.
[33] Servier, *op. cit.*, p. 310.

Plus loin, il ajoute avoir constaté ceci, remarque qui a perdu une partie de sa valeur, probablement : « En ce qui concerne la propriété, il [l'Arabe] en est encore au communisme patriarcal [34]. »

Cela pourrait à la rigueur sembler le résultat d'une stricte application des règles coraniques de soumission de tous à la communauté familiale incarnée par le père :

> Les hommes sont supérieurs aux femmes [35].

ou encore, à propos des enfants :

> Élevez-les jusqu'à ce qu'ils soient en âge de se marier, et lorsque *vous les croirez* capables de se bien conduire, remettez-leur l'administration de leurs biens [36].

On aboutit ainsi à la soumission rigoureuse des personnes et des biens au chef de famille, représentant de la communauté familiale et doté des pleins pouvoirs, ce qui lui confère le droit de subordonner les intérêts individuels à ceux de la collectivité. Il est évident que cela ne constitue tout de même pas, à proprement parler, du socialisme.

Il paraît s'agir là d'un certain abus de langage. Faut-il parler de « socialisme » à propos des biens Habous ? Il s'agit en effet de cette institution en vertu de laquelle les biens d'un particulier sont rendus inaliénables et leur jouissance accordée à des œuvres religieuses ou charitables; ce qui revient à en dépouiller les individus, héritiers légitimes, au profit de *collectivités*. Là encore, le système est postérieur à Mahomet. Il n'est toutefois pas exclu qu'il y ait eu application d'un principe koranique à un système d'inspiration romaine :

> Réponds-leur : il appartient à Dieu et *à son envoyé* [37].

Ainsi, nous voici bien loin de notre point de départ. Il apparaît osé d'établir une similitude entre le système économique juif et celui préconisé par Mahomet. S'il existe véritablement des points de ressemblance, ne serait-il pas plus logique de les attribuer à une certaine similitude dans les conditions géographiques ? Celles-ci pourraient, en fin de compte, constituer la seule commune mesure.

Mais la comparaison demeure admissible. C'est surtout dans l'*application* des préceptes qu'un parallèle pourrait être instructif. Pour nous en tenir au cas des musulmans, force nous est de reconnaître

[34] SERVIER, *op. cit.*, p. 311.
[35] *Koran*, IV, 38.
[36] *Koran*, IV, 5.
[37] *Koran*, VIII, 1.

que leur état économique misérable est dû en partie à une application trop stricte, trop littérale des préceptes koraniques. Nous allons très rapidement faire remarquer que les nations musulmanes se trouvent devant un choix : briser le cadre trop étroit du Koran ou croupir dans la misère économique.

III. — ÉVOLUTION ÉCONOMIQUE DES PAYS ISLAMIQUES. CONCLUSIONS.

Il s'agit désormais, à la lumière des quelques remarques précédentes, de tirer un certain nombre de conclusions. Nous réduirons celles-ci à deux essentielles. Le Koran appliqué à la lettre — comme il l'a été trop souvent et trop longtemps — ne pouvait guère conduire les pays musulmans qu'à des structures économiques rudimentaires. Or l'histoire nous apporte l'exemple de pays musulmans qui ont réussi à dépasser leur misère économique, ou qui cherchent à la dépasser. Il faut donc en conclure — et c'est notre seconde remarque — qu'ils n'y sont parvenus (ou n'y parviendront) qu'en renonçant à l'application littérale des préceptes koraniques, ou même en abandonnant leur religion en tout ou en partie. Les remarques en question peuvent-elles être considérées comme admissibles ?

A. Le Koran appliqué dans toute sa rigueur, condamne les pays musulmans a la stagnation économique.

Il est de bon ton aujourd'hui d'accuser l'Occident, d'accuser le ciel, d'accuser tous et chacun pour expliquer la pauvreté économique des pays musulmans. Nous n'avons pas l'intention d'entamer ici une polémique sur le bien ou le mal-fondé de ces accusations. On doit cependant ne pas oublier le rôle considérable joué par la géographie elle-même. La plupart des pays musulmans se sont développés *malgré* la géographie, *malgré* la pauvreté naturelle; ou encore, formulée de façon un peu différente, notre proposition devient celle-ci : la plupart des pays musulmans n'ont pas réussi à se développer économiquement *à cause* de la géographie.

Il serait pourtant inexact de rechercher, dans ces seules considérations exogènes l'explication-clé de plusieurs siècles de retard. C'est, à notre avis, dans le système islamique lui-même que se trouve l'explica-

tion recherchée. Ou encore : c'est dans une trop stricte application de ce système qu'on doit tenter de découvrir la raison du sous-développement économique des pays musulmans. Ou encore : c'est dans les incohérences, dans les contradictions koraniques elles-mêmes que pourrait bien, en fin de compte, se situer le fond du problème.

Mahomet a vu trop grand ou trop petit, nous ne savons trop. Trop grand, en ce sens qu'il a voulu tout réglementer. Trop petit, en ce sens que, voulant établir des règles pratiques susceptibles de correspondre à l'infinie multitude des cas, il n'a pu édifier qu'un système qui, en fin de compte, n'est ni religieux, ni social, ni politique, ni économique. Le domaine embrassé par le système global qu'il a voulu élaborer ne pouvait qu'être trop vaste pour une œuvre unique; mais du même coup, chacun des domaines particuliers réglementés par le Koran risquait de n'être envisagé que dans certains de ses aspects. C'est bien ce qui en est résulté. On aurait tort d'oublier évidemment que le Koran s'est trouvé construit de façon pragmatique. La vie de Mahomet n'est qu'une longue suite de luttes contre des tribus refusant de se soumettre à une autorité politique qui, désireuse d'asseoir sa puissance naissante sur une base « inspirée » — peut-on lutter contre le ciel ? — multipliait les « révélations » au gré des circonstances. Il en est résulté un système parfaitement incohérent. A défaut d'interprétation logique, les héritiers de Mahomet n'avaient plus à leur disposition qu'un seul moyen : l'application stricte, littérale, intégrale. On pourrait ainsi expliquer la permanence d'une économie nomadique : trop peu de règles économiques valables peuvent être tirées du Koran pour un véritable système agricole. Obligé de concilier des traditions nomadiques trop fortement ancrées pour disparaître d'un seul coup, Mahomet se contente d'une cotte mal taillée. Qu'on prenne en considération, par exemple, la règle coutumière relative aux servitudes de chasse et de pêche sur les propriétés privées. Ce n'est là qu'un cas, mais qui nous paraît illustrer notre raisonnement.

> Nul ne peut interdire la chasse ou la pêche, même en ses domaines... Nul ne peut interdire la vaine pâture sur ses terres vagues ou dépouillées de leurs récoltes [38].

[38] Cité par SERVIER, *op. cit.*, p. 309.

Interprété trop à la lettre, le Koran conduit à ce genre de servitudes. Ainsi peuvent s'expliquer, en particulier, les incroyables déprédations causées aux terres musulmanes par les troupeaux errant au gré de la fantaisie de leurs propriétaires.

B. Les pays musulmans ne peuvent développer leur économie qu'en renonçant a la lettre du Koran.

Les exemples de pays musulmans économiquement développés existent : il y a, par exemple, le cas de la Turquie d'Atatürk; ceux de certains des pays d'Afrique du Nord; il peut y en avoir d'autres.

Nous ne nous étendrons pas sur ce dernier point. Le monde arabe évolue peu à peu. Mais la lenteur même des mouvements qu'on peut noter provient de ce qu'il faut faire un choix : admettre que le Koran ne saurait être pris à la lettre dans une économie moderne. Comment, par exemple, imaginer un pays moderne sans banques, sans constructions en dur, sans une étroite association de la femme aux activités productrices, sans un abandon pur et simple de la guerre sainte, sans une agriculture intensive et extensive, sans un capitalisme national, etc.?

> Sous Atatürk [écrit Roger Le Tourneau], le laïcisme était une sorte de dogme à l'envers : l'Islam était tout juste toléré quand il n'était pas combattu plus ou moins ouvertement [39].

Atatürk prit des mesures jugées draconiennes par les universités musulmanes. Il faut avouer qu'elles étaient empreintes d'un esprit antireligieux d'autant plus violent que, selon les mots mêmes de Le Tourneau, Atatürk « considérait qu'une nation ne peut être appelée vraiment moderne que si elle l'est dans son comportement [40] ».

C'est au nom de ce principe que, rompant délibérément avec les préceptes koraniques, le réformateur supprime le droit musulman, en bloc, avec pour conséquence la disparition de toutes les entraves au modernisme.

Le résultat est connu. La Turquie appartient aujourd'hui au groupe des pays en plein développement. Mais combien de musulmans ne sont-ils pas convaincus, aujourd'hui, que Kemal Atatürk encourt la

[39] R. Le Tourneau, *L'Islam contemporain*, Paris, Editions internationales, 1950, p. 151.

[40] R. Le Tourneau, *op. cit.*, p. 26.

pire des condamnations, celle-là même à laquelle le condamnait par avance ce verset du Koran :

> Ceux qui s'efforcent d'anéantir l'islamisme expieront leurs attentats dans les tourments [41].

Jean MEHLING,
professeur à la Faculté des Sciences sociales,
économiques et politiques.

[41] *Koran*, XXXIV, 37.

Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson

(suite)

V. — LES MISSIONS DU LAC-SAINT-JEAN ET DU SAINT-MAURICE.

En demandant les Oblats pour les missions du Témiscamingue, de l'Abitibi et de la Côte Nord, M^gr^ Signay leur confiait également celles du Lac-Saint-Jean et du Saint-Maurice. Dans cet autre champ d'apostolat, les missionnaires vinrent encore en contact avec les messieurs de l'honorable Compagnie.

A. Lac-Saint-Jean.

1. *Metabetchouan.*

A cet endroit, les relations furent plutôt restreintes et nous ne possédons que peu d'information.

Dès décembre 1844, M^gr^ Turgeon, écrivant au père Jean-Baptiste Honorat, supérieur des Oblats au Saguenay, pensait que puisqu'on allait donner une mission au Lac-Saint-Jean, la Compagnie de la Baie d'Hudson ne pourrait pas trouver mauvais que les missionnaires accordassent leur ministère aux Indiens qui allaient traiter à Chicoutimi [1].

M. Simpson, passant à Québec, demanda à l'évêque d'envoyer un prêtre au Lac-Saint-Jean et promit la protection de la Compagnie. Le gouverneur ne tarda pas à en avertir M. George Bardstown, le 21 août 1844.

> [...] while at Quebec, I likewise saw the R.C. Bishop who, agreably to my suggestion will forward next year a priest to Lake St John, in order to prevent the Indians coming down to Chicoutimi, & the Bishop and his Secretary assured me, the Missionary would be instructed to persuade the

[1] *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 131.

Indians not to quit their own lands, as they consider their visiting the Saguenay as injurious to themselves in many points of view [2].

L'initiative partait donc cette fois de la Compagnie elle-même. Elle n'était pas sans y trouver son intérêt, mais elle rendait tout de même un bon service à l'Église en travaillant à garder les Indiens dans leur propre domaine et en les empêchant de venir en contact avec les blancs, ce qui avait toujours été considéré comme funeste pour eux.

On eut un moment l'intention de faire la mission du Saint-Maurice par le Lac-Saint-Jean. M. Ross, agent de la Compagnie au Lac-Saint-Jean, tenait beaucoup à ce projet et le père Honorat disait à M^gr^ Turgeon que ce monsieur aiderait beaucoup si on le secondait dans son projet pour le Lac-Saint-Jean.

Il tient à ce qu'on fasse de là la mission et qu'une chapelle s'y bâtisse. Tout autant de choses possibles et qui doivent s'exécuter. Il nous promet d'avoir une maison préparée pour réunir les sauvages cette année et que pour cette année aussi nous voyagerons d'ici là à ses frais. Il espère qu'il en sera de même dans la suite. Dans la mission qui devra se faire là cette année puisque c'est moi qui devrai la faire, on s'entendra avec les sauvages, et on les avertira en conséquence pour que les missionnaires montagnais puissent les visiter comme les autres, mais à une autre époque qui leur sera également convenable au témoignage de M. Ross.

Quoiqu'on fasse la mission au Lac St Jean, il va s'en dire, on la fera toujours à Chicoutimi [3].

Le père prétend que c'est un devoir, maintenant que ces « bons Messieurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson le désirent », d'établir au plus tôt la chapelle des Indiens qui est convenable. « Je vais y mettre la main tout de suite », ajoute le missionnaire.

On sait par ailleurs que M. Ross tenait beaucoup à cette mission du Lac-Saint-Jean, parce que la Compagnie voulait supprimer le poste de Chicoutimi. Une difficulté pour les missionnaires venait de Peter McLoed qui traitait auprès d'eux. On pouvait prévoir une dure lutte. Faudrait-il donc abandonner les Indiens qui traitaient avec McLoed et

2 *H.B.C.*, dossier D. 4/31, p. 4.
L'année suivante, Sir George notait, dans une lettre au gouverneur et au Comité de Londres, le 10 septembre 1845, le besoin de missionnaire pour le Lac-Saint-Jean. Le poste, disait-il, était corrompu par la proximité des Blancs et il ajoutait : « This change in their habits [les Indiens] has been brought under the notice of the R.C. Bishop of Quebec who has determined on forming a permanent mission near the post, as a means of breaking all the injurious intercourse which they have lately formed; and I am in hopes that this change may be found productive of advantage to the Company's interests » (*H.B.C.*, dossiers D. 4/67 et A. 12/2, p. 597).

3 Honorat à Turgeon, 25 mars 1845 (archevêché de Québec, dossier PP.O. I-22).

qui ne voulaient pas monter au Lac ? Le père Honorat ne le pensait pas, mais il fallait être prudent [4].

Le 11 mars 1846, M. Barnston proposait à Sir George Simpson de donner 10 £ ou 15 £ pour aider les missionnaires à construire la chapelle du Lac-Saint-Jean [5], mais Sir George crut devoir refuser, ainsi que pour la chapelle des Sept-Iles.

La mission du Lac-Saint-Jean produisait son effet, car M. William McKay, de Mistassini, écrivait à M. J. Gladman, le 27 décembre 1852, que l'interprète James Robertson l'informait que trois familles de « TimmisKami » étaient descendues au Lac-Saint-Jean l'été précédent, mais il ne pouvait pas dire s'ils avaient apporté des fourrures avec eux. On donnait comme raison de ce voyage, le désir des Indiens de faire baptiser leurs enfants par le prêtre [6].

Nous trouvons une autre mention de cette mission dans une lettre de M. Terrie au père Durocher, datée de Lachine, le 12 juillet 1859 [7].

M. Terrie avait eu ordre, de Sir Simpson, le 13 avril, de demander au gouvernement l'achat des terres cultivées à l'intérieur des clôtures de l'établissement de la Compagnie au Lac-Saint-Jean. Le commissaire des terres lui répondit que l'église avait également demandé une partie de ces améliorations et M. Terrie continuait :

> [...] we apprehend there is some mistake, as we can hardly conceive it possible that the church through its representatives shall desire to impose its conditions by depriving us of our rights. Will you be good enough at your early convenience to explain this matter and oblige.

Une lettre du département des Terres de la Couronne à Sir George, en février 1855, montre que ce problème durait depuis longtemps. M. Joseph Cauchon, commissaire, avertissait le gouverneur que l'archevêque de Québec désirait obtenir un petit espace de terrain, à l'embouchure de la rivière Metabetchouan, occupé longtemps par les Jésuites avec la sanction du gouvernement français et, depuis, par les autorités catholiques, pour fins religieuses. L'évêque n'avait nullement l'intention d'intervenir en quoi que ce fût dans l'usage des bâtisses actuellement existantes et utilisées par la Compagnie, mais il était

[4] Honorat à Turgeon, 14 novembre 1844 (*ibid.*, dossier PP.O. I-12-13).

[5] *H.B.C.*, dossier D. 5/16, p. 383.

[6] *H.B.C.*, dossier D. 5/36, p. 149.

[7] Evêché de Chicoutimi, série XVII, paroisse 22, cote 5, vol. 1, pièce 15. Le texte est tiré du *Registre* de la paroisse de Chambord, p. 4.

informé que la Compagnie ne prétendait pas à la propriété du terrain. Le commissaire demandait alors à la Compagnie de faire prévaloir ses droits à la dite propriété [8].

Sir George Simpson, par amour pour la paix, avait écrit à M. Skeene, le 31 octobre 1859, que la Compagnie se retirerait vraisemblablement de tous ses postes de la Côte avec l'expiration du bail, le 15 novembre. Cependant on tenait à garder le poste du Lac-Saint-Jean et pour cela il demandait au bourgeois de s'adresser à l'agent local pour en obtenir les terres nécessaires. Il ne pouvait se présenter qu'une difficulté au sujet du bornage d'une partie du terrain. Afin d'éviter toutes difficultés, le gouverneur ordonnait : « to avoid difficulty you will relinquish to the mission and draw the boundaries of the Company's lot accordingly [9]. »

Une correspondance assez suivie sera échangée à ce sujet, au début de 1860. Le 25 janvier 1860, M^gr^ Baillargeon écrivait au gouverneur que la corporation épiscopale voulait connaître les limites entre le terrain que le gouvernement lui avait octroyé et celui de la Compagnie [10]. Sir George lui répondait, le 28 février, mentionnant à l'évêque que le tracé qu'il avait envoyé au gouverneur montrait que la demande en faveur de la mission venait en conflit avec les frontières de la Compagnie. Il ajoutait : « ... in order to settle the question of limits, I am prepared to make over to the mission [11]. » Le gouverneur ne désirait apparemment qu'une seule chose, s'entendre avec l'autorité ecclésiastique.

Le 19 mars de la même année, M^gr^ Turgeon s'adressait à M. A. Russel, commissaire des Terres, au sujet des réclamations de la Compagnie à la mission de Metabetchouan. Monseigneur estimait qu'il serait plus simple que l'arpenteur du gouvernement reçût ordre de mesurer quatre arpents autour de l'ancien cimetière des Montagnais et de l'emplacement de l'ancienne chapelle des Jésuites, de manière à nuire le moins possible à la Compagnie [12]. Le même jour, répondant à la lettre de Sir George, datée du 28 février, M^gr^ Baillargeon affirmait

8 *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 57.
9 *H.B.C.*, dossier D. 4/56, p. 170.
10 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 27, p. 181, et *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 138.
11 *H.B.C.*, dossier D. 4/57, p. 52.
12 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 27, p. 201.

que les quatre arpents marqués dans l'esquisse n'étaient pas ceux désignés par le commissaire des Terres, le 19 avril précédent, et auxquels il faisait allusion dans sa lettre du 25 janvier. Le gouvernement avait déterminé six acres autour de la nouvelle chapelle, et *cela était déterminé.* Il s'agissait simplement des bornes entre les terrains et quatre autres acres donnés par le gouvernement à l'archevêché en y comprenant l'emplacement de l'ancienne chapelle des Jésuites. En terminant, l'évêque disait à Sir George Simpson qu'il avait proposé au gouvernement de nommer des arpenteurs [13].

Dans ces difficultés, on voit que l'autorité épiscopale de Québec tentait de « nuire le moins possible à la Compagnie », tout en maintenant ses propres droits. S'il faut en croire le bourgeois du Lac-Saint-Jean, dans une lettre au gouverneur, datée du 25 avril 1860, le prêtre ne pouvait fixer l'emplacement de la chapelle des Jésuites [14], ce qui ne facilitait pas le règlement du problème.

Une autre petite difficulté s'était présentée entre la Compagnie et l'archevêché en 1854, mais elle fut sans conséquence et de courte durée. M. Watt avertissait le gouverneur, le 21 août 1854, que M. Gagnon, curé de Chicoutimi, se permettait de recevoir des fourrures. L'officier ajoutait qu'il pourrait en parler au père Durocher qui avait encore quelque chose à dire dans cette mission [15]. M. Watt se basait sur un rapport de M. Skeene, en date du 26 juin [16].

Le père Durocher eut à intervenir dans cette affaire car, le 29 septembre, M. Watt s'adressait de nouveau à Sir George et annonçait que M. Gagnon avait été transféré à l'Ile-Verte. L'évêque avait envoyé le père Durocher lui dire que son successeur recevrait des ordres à ce sujet [17].

Dans tous les cas, où la friction pouvait exister, on tâchait donc de s'entendre le mieux possible. La figure de Sir George Simpson, ardent défenseur des droits de la Compagnie, mais compréhensif et conciliant, y était pour quelque chose.

[13] *Ibid.*, vol. 27, p. 202, et *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 403.
[14] *H.B.C.*, dossier D. 5/51, p. 609.
[15] *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 378.
[16] *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 380.
[17] *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 489. Le 2 octobre 1855, le père Durocher regrettait, dans une lettre à Sir George, que l'octroi du gouvernement pour les Indiens du Lac-Saint-Jean et de Chicoutimi ne fût pas distribué comme auparavant, par l'intermédiaire de la Compagnie (*H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 512).

Le journal du poste ne fournit pas de détails supplémentaires sur les relations entre les Oblats et la Compagnie, mais nous renseigne cependant sur les missions faites par ceux-ci. En 1848, le père Garin, qui s'y était rendu, quittait la mission le 30 juin [18]. L'année suivante, tous les Indiens du poste et d'autres de Chicoutimi, venaient au Lac-Saint-Jean pour attendre le missionnaire, qui y arrivait le 17 juin pour en repartir le 2 juillet [19]. En 1850, le père Durocher y était déjà le 16 juin et on le dit occupé avec les Indiens. Il en repartait le 20 et le chroniqueur affirme que le missionnaire reçut peu de fourrures [20]. La mission de 1851 est faite par M. Gagnon [21], tandis qu'en 1852, c'est le père Durocher qui y retourne du 21 juin au 1er juillet [22]. En 1853, le missionnaire arrive le 15 juin pour en repartir le 28 [23]. Il faut attendre ensuite à 1865 pour avoir de nouveaux renseignements. Le 23 juin, les Indiens commencent à arriver à la mission qui commence le 26, pour se terminer le 1er juillet [24]. Et, en 1867, la mission commence le 12 juin et, le 29, on note que les Indiens font de grandes préparations pour la procession du lendemain. La procession qui eut lieu dans l'après-midi du 30, dimanche, fut un succès [25].

Une dernière mention est faite en 1881. Il fut question d'acquérir toutes les installations de la Compagnie de la Baie d'Hudson à Metabetchouan. Le père Arnaud écrivait au provincial, le 10 avril. Il lui faisait parvenir les lettres du gouverneur Colville, de Londres, et de M. Graham, « chef commissionnaire » de la Compagnie à Montréal, au sujet de « Metabetchouan », en réponse à une lettre qu'il avait écrite à la demande de Mgr Racine. Le père savait par M. Matheson que la Compagnie désirait céder aux Oblats cet établissement avec toutes ses dépendances, de préférence à toute autre personne. Si la transaction ne pouvait se faire gratuitement, elle se ferait à un prix bien modique et simplement pour sauver les apparences de donation gratuite [26]. Nous ne possédons aucun autre détail sur cette affaire.

18 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/2.
19 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/2.
20 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/3.
21 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/4.
22 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/4.
23 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/4.
24 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/5.
25 *H.B.C.*, dossier B. 111/a/6.
26 Archives provinciales O.M.I., dossier *Québec*, 1881.

2. *Mistassini.*

Nous avons peu de renseignements sur le poste de Mistassini. Dans les quelques voyages que les Oblats entreprirent au grand lac Mistassini, ils eurent l'occasion de jouir de l'hospitalité de la Compagnie. Le 3 décembre 1867, dans une lettre à M^gr^ Guigues, le père Hyacinthe Nédelec parle de la réception « amicale et très polie » de M. Burgess. Le commis, quoique protestant, prêchait presque autant que le missionnaire, mais non en faveur du protestantisme [27].

Écrivant à l'archevêque de Québec, le 29 août de la même année, le père Nédelec donnait le rapport de sa mission et terminait par ces mots :

> Néanmoins le désir de l'honorable compagnie est qu'on entreprenne cette mission. C'est l'intérêt des Sauvages aussi bien que de la compagnie. C'est là une question de religion et d'humanité en même temps. Que Dieu conduise tout à bonne fin [28].

B. Saint-Maurice.

1. *Weymontachingue.*

Dès la première mission du père Médard Bourassa en compagnie de M. Maurault, à l'été de 1844, on voit que la réception a été bonne à Weymontachingue. Arrivés le 22 juin à la tombée de la nuit, « sur les ordres de M. McLoed, commandant du poste, le pavillon avait été hissé [29] ». M. Maurault, de son côté, dit que M. McLoed les « reçut avec cette politesse si bien connue de tous les missionnaires du St Maurice [30] ».

Dans une lettre du 31 mars 1845 à M^gr^ Turgeon, le père Honorat annonce que la construction de la chapelle de Chicoutimi rencontre heureusement l'approbation de M. McLoed et des messieurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Puis il ajoute que M. Ross veut que l'on fasse la mission des Têtes-de-Boule par le Lac-Saint-Jean, et...

> qu'il vous a fait lui-même les offres les plus avantageuses même pour cette année nous assurant que le passage est sur et beaucoup plus court,

27 Archives provinciales O.M.I., dossier *Maniwaki*, 1866-1869.

28 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1868, p. 13.

29 Bourassa à Honorat, Trois-Rivières, 25 juillet 1884, dans *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 17 (1845), p. 247.

30 Maurault à l'évêque de Québec, Saint-François, 24 août 1844, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1845, p. 132.

> et nous procurera lui-même canots, tentes, et même les provisions pour le voyage [31].

Le père ajoute que ce monsieur, à ce qu'il paraît, voyant son avantage dans cette combinaison, s'est offert de lui-même et de bon cœur. Le compagnon du père Bourassa devrait être rendu au Saguenay le 10 ou au plus tard le 15 mai.

L'aventure fut tentée, mais après échec, on continua, pour un temps, à faire la mission par Trois-Rivières en attendant de desservir ces Indiens à partir de la Rivière-au-Désert (Maniwaki).

L'année suivante, M. McLoed se prête de bonne grâce à la préparation de la Fête-Dieu au poste de Weymontachingue. Commandant du poste, il fut chargé de dresser les carabiniers, dont un sabre de bois décorait le commandant [32].

Le 23 mars 1845, le père Honorat écrit à M^gr^ de Sidyme (Turgeon) qu'il a vu M. Ross, agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson au Lac-Saint-Jean.

> Ce monsieur, dit-il, aidera beaucoup et dans ces parages et pour la mission des Têtes de Boule si nous le secondons dans son projet pour le lac Saint-Jean... Cette année encore les missionnaires pour les Têtes de Boule doivent monter par le Saint-Maurice et pourront descendre par le lac Saint-Jean les autres années sans difficulté. M. Ross connaît bien cette voie et la dit bien plus courte qu'on ne pensait. Il nous procurera toutes les facilités possibles [33].

On se félicita toujours des bourgeois de Weymontachingue. Le 20 juillet 1868, le père Guéguen avouait au provincial que le bourgeois, M. McKenzie, était bien disposé pour le missionnaire [34] et, le 7 juillet 1871, il affirmait que M. McKenzie lui avait donné passage gratuit pour sa mission, ce qui épargnait cent dollars à la maison de Témiscamingue [35]. A la fin de sa mission, le père pouvait écrire à son supérieur, le 27 septembre 1871 :

> Je fus donc reçu avec une exquise politesse par l'officier de la Compagnie de la Baie d'Hudson, en charge au poste. Son hospitalité pleine de cordialité ne m'a jamais été refusée [36].

31 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-22.

32 Bourassa à Guigues, Trois-Rivières, 26 juillet 1846, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 96.

33 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-22.

34 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1868.

35 *Ibid.*, 1871.

36 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 11 (1873), p. 219.

Le poste de Weymontachingue fut toujours important dans les missions du Saint-Maurice, et le journal du poste a consigné quelques renseignements. Ce journal pourtant est très incomplet. On y voit que, le 24 juin 1864, le missionnaire est trois jours en retard sur l'année précédente. Le père Déléage arrive pourtant le lendemain, 25 juin. Le 3 août, il baptise deux enfants et bénit quatre mariages, puis repart le lendemain, lundi 4 août [37].

Le père Lebret (le journal écrit La Brain) arrive le 30 juin 1865 et tous les Indiens de Kikendate le rejoignent, le 1er juillet. On affirme que le père est constamment occupé avec les Indiens et que, le 8 juillet, il emploie son temps à confesser. Le chef semble avoir hâte que le père parte, car il écrit le 10 juillet : « Priest speaks of starting tomorrow thank God, wish every beggar of them were 10000 miles from here. » Le lendemain, encore une petite note : « Priest here yet » et le 12 : « The Revd F. Lebret left here early this morning [38]. »

Nous ne saurions dire pourquoi le bourgeois avait tellement hâte de voir partir le missionnaire et pourquoi il désirait les voir tous à dix mille milles du poste !

Lors de la mission de 1871, le père Guéguen écrit que le magasin de la Compagnie fut vidé afin de trouver des décorations pour la grande procession et que M. McKenzie faisait toutes les concessions possibles aux Indiens [39].

Le 14 août 1889, le père Guéguen écrivait à Mgr Lorrain :

> Je regrette de vous annoncer que M. Patterson se propose de quitter la compagnie le printemps prochain. Ce sera une grande perte et pour les sauvages du St Maurice et pour la mission. Il ne peut pas réussir à contenter son Bourgeois de Coucoucache. C'est dommage même pour la Compagnie de la Baie d'Hudson. Je ne pense pas qu'elle puisse trouver un meilleur commis tous les autres commis s'accordent à dire que la Compagnie perdra beaucoup en perdant Patterson s'il quitte et s'il passe par Pembroke il se propose de faire une visite à V.G. [40].

Le 12 juillet 1890, il affirmait que M. Robert Skeene remplaçait M. Patterson à Weymontachingue et que ce dernier irait rejoindre M. McTare (?) à Témiscamingue et traiterait contre la Compagnie. Il

37 *H.B.C.*, dossier B. 230/a/4.

38 *H.B.C.*, dossier B. 230/a/4.

39 Guéguen à son supérieur, le 27 septembre 1871, dans *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 1873, p. 220.

40 Evêché de Pembroke, *Correspondance*, 1889.

ajoutait : « Nous perdons le meilleur commis qui ait jamais rendu service à nos missions [41]. »

2. *Mekiskan.*

La mission de Mekiskan aurait pu amener un petit incident, n'eût été la bonne volonté de M. George Simpson. Le 11 mars 1846, M. R. Miles lui écrivait, de Moose-Factory, la lettre suivante :

> [...] By a letter from Jacob Corrigal of Michiskun post to Mr James Robertson of Wowonaby [Waswanipi] date Michiskun 7th Jany last, it appears that two Priest (A. Monsr. Josh Moorou [Moreau] & Monsr. A. Bourassa) arrived there the 1st August last in a small canoe with two boys via the St Maurice and remained there until the 4th. — After seeing all the Indians attached to the post they then returned via the St Maurice to Quebec. — It is proposed by them to be there again from the 10th to the 15th Aug. next at latest to build a Church of 20 feet square at Michiskun and bringing with them a large canoe & eight men laden with provisions &c to accomplish their work — the party being to be divided and a priest & 4 men proceed to Waswonaby Post there to make a similar building or Church.
>
> This is the substance of the information and as we have received no advice respecting the Bishop of Quebec having obtained permission from yourself or the Honble Company to build such churches, I trust you will advise us thereon from Mechipicotan. In the mean time, I shall write to Mr Gladman to use his best influence to draw all the Indians of the Woswonaby Post to meet the Revd Mr Barnly in his contemplated visit to Nemican this summer [42]...

M. Miles veut sans doute tenir son chef au courant des affaires et se protéger lui-même, mais nous ne serions pas étonné, après quelques-unes de ses lettres que nous avons déjà citées, qu'il cherchât parfois des occasions pour créer des embarras aux missionnaires catholiques. Quoi qu'il en soit, Sir George fit officiellement la sourde oreille aux nouvelles transmises par son subalterne et les missionnaires ne reçurent aucun ordre concernant ces constructions qu'ils étaient supposés avoir en vue.

Par le *Mekiskan Post Journal* nous apprenons qu'en 1845, deux prêtres arrivent le 1[er] août dans l'intention de voir tous les Indiens du poste de Mekiskan et les autres qui s'y rendent. Les missionnaires en repartent le 4 août [43]. L'année suivante, le chroniqueur note, le

[41] *Ibid.*, 1890.
[42] *H.B.C.*, dossier D. 5/16, p. 389. M. Maurault affirmait, le 13 septembre 1845, que le commis avait parfaitement reçu les missionnaires (à l'évêque de Québec, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1845, p. 144-145).
[43] *H.B.C.*, dossier B. 130/a/15.

29 juin, que les deux mêmes prêtres sont arrivés avec un vieillard qui leur sert d'interprète. Le 30 juin, le journal mentionne que l'un des prêtres est parti avec deux hommes et un Indien pour visiter le poste de Woswanay (Waswanipi) [44]. En 1847, les Indiens sont au poste le 28 juillet, attendant le missionnaire qui arrive le 31. Le bourgeois écrit que le prêtre a été assez bon de lui prêter trois de ses hommes pour finir le magasin. Ces hommes y travailleront au moins jusqu'au 4 août et le prêtre quitte le poste le 9 août [45]. En 1848, le missionnaire arrive le 23 juillet, en repart le 24 pour Waswanipi pour en revenir le 3 août et quitter définitivement le 14 [46]. En 1849, le missionnaire arrive le 27 juillet et on note que, le 29, tous les Indiens sont allés le voir [47]. En 1851, les missionnaires arrivent le 26 juillet, mais ne demeurent au poste que la durée d'une heure et demie pour prendre ensuite la route de Waswanipi [48]. Les missionnaires se rendent à Mekiskan le 13 juillet, en 1852 [49], le 27 juillet en 1853, mais ils arrêtent peu de temps pour se remettre en route pour Waswanipi [50]. En 1855, le prêtre est à Mekiskan, le 18 juillet, qu'il quitte le 19 pour Waswanipi, pour y revenir le 28 et retourner le 30 [51]. La visite de 1856 fut manquée. Le missionnaire arrivé le 23 juillet accompagné de deux Indiens, repart le 25, car il n'a pas vu un Indien au poste [52]. En 1857, le missionnaire demeure à Mekiskan du 12 au 16 juillet [53]. Il faut ensuite attendre à 1860 pour obtenir des renseignements. Cette année-là, le missionnaire arrive le 16 juillet [54], tandis qu'en 1861, il est rendu au poste le 1er juillet puis quitte le 8 [55]. En 1862, le missionnaire se rend à Waswanipi. Parvenu à Mekiskan le 13 juin, il prend la route de Waswanipi le 14, en revient le 23 et quitte définitivement le 26 [56]. Pour les années suivantes, le journal mentionne les dates suivantes. Le missionnaire

44 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/16.
45 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/17.
46 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/18.
47 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/19.
48 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/21.
49 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/22.
50 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/23.
51 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/25.
52 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/26.
53 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/27.
54 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/30.
55 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/31.
56 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/32.

arrive de Waswanipi le 18 juin et repart le 19, en 1863 [57]; en 1864, il séjourne du 20 au 21 juin [58]; en 1865, arrivé le 20 juin, le prêtre part pour Kikendatch le 26, accompagné de tous les Indiens, sauf un que le bourgeois a retenu [59] et, en 1866, tous les Indiens de Kikendatch se rendent au poste le 22, pour venir chercher le prêtre qui arrive peu après de Waswanipi. Le 27, le missionnaire quitte le poste [60].

Ces renseignements du journal du poste sont précieux, car ils sont souvent les seuls qui nous permettent d'établir avec quelque précision les dates des missions. Ils montrent aussi le temps que le prêtre passait au poste, hôte de la Compagnie.

Le 4 janvier 1884, le père Guéguen écrivait qu'à Mekiskan depuis quelque temps la messe se disait dans la maison du bourgeois [61].

Le 19 septembre 1885, le même père affirmait qu'à Waswanipi et à Mekiskan, les Indiens ne pourraient bâtir de chapelle, à moins que la Compagnie ne les aide. Il ajoutait qu'à Mekiskan, la maison du bourgeois servait de logement pour les prêtres et aussi de chapelle [62].

Il écrivait de nouveau, dans une lettre non datée, mais de 1886, que les officiers de Mekiskan qui ne possédaient pas toujours le nécessaire, essayaient d'aider le missionnaire de ce qu'ils avaient [63].

Le père nous donne des renseignements sur la Compagnie à Mekiskan, pour la dernière fois, le 18 août 1893, et c'est pour annoncer que celle-ci ferme son poste [64].

3. *Waswanipi.*

En 1852, le père Andrieux félicitait le bourgeois de Waswanipi de son bon accueil :

> L'accueil bienveillant et généreux que je reçus du bourgeois... me fit de suite comprendre que je ne me trouvais pas dans un pays abandonné et privé de toutes ressources [65].

Les Indiens qui se réunissaient pour la mission se dispersaient bientôt après pour ne plus revenir au poste qu'à l'automne pour faire

57 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/33.
58 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/34.
59 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/36.
60 *H.B.C.*, dossier B. 130/a/36.
61 Evêché de Pembroke, *Correspondance*, 1884.
62 *Ibid.*, 1885.
63 *Ibid.*, 1886.
64 *Ibid.*, 1893.
65 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1853, p. 117.

leurs provisions d'hiver. C'est ce que M. Richard Hardisty écrit à Sir George le 22 septembre 1853.

> [...] The Priest left here the 20th of July. He says he will be here next summer between the 29th of June and 1st of July. Since he left I have not seen any Indians, and do not expect to see any till they come in the fall to get their winter debts [66].

De M. Hardisty, nous apprenons encore que les Indiens du Saint-Maurice, que les pères essayaient d'intéresser à la réserve de Maniwaki ou de la Rivière-au-Désert, ne tenaient pas à quitter leurs terrains de chasse. Ceci fait comprendre pourquoi peu de Têtes-de-Boules se rendirent à la réserve, après avoir tout d'abord manifesté un certain enthousiasme. M. Hardisty écrit, le 23 février 1855 :

> [...] The Indians here are much disappointed that the Government presents for them were not sent up here last Summer as usual. A number of them have signed a Paper which I now forward to you. They beg to request that you will use your influence with the Government to get them sent here again as heretofore. I have heard that it is the wish of the Roman Catholic Missionaries to get the Indians belonging to this place down the River Désert, and take land there, and the Indians consider that the Priests having got the presents into their hands, is with the view of compelling them to come down there for them, and to do as they wish. — The Indians however are not willing to leave the Lands which have descended to them from their Fathers. They are all anxious to have gardens, and plant potatoes, and think that some good land might be found near about here to answer their purpose [67].

Nous savons que les missionnaires ne furent contents que lorsqu'ils eurent atteint les postes les plus reculés. Ils avaient demandé la permission de s'établir à la Baie-James pour se rendre plus facilement à ces endroits. M. Thomas Gladman, écrivant de Moose-Factory à Sir George Simpson, le 29 août 1853, nous renseigne sur ce fait.

> [...] I have heard verbally that a Priest has this summer visited the Waswanaby [Waswanipi] section as usual [il s'agit du père Andrieux] he was I understand making inquiries as to the route down to Ruperts House with a view no doubt of making an attempt to convert the Indians. With all due deference I would be leave to submit that their visit to the Coast would only be productive of doubt and dissension among the Natives who have received instruction from the Rev. Mr Horden. If the Roman Catholic Missionaries are so much interested in the spiritual welfare of the Indians a large field is open to them among those who resort to the Mistassini, Temiskamy and Michigami Lakes & who would gladly receive them [68].

66 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 767v.
67 *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 92.
68 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 612.

Le principe cher à la Compagnie est donc encore une fois réaffirmé et M. Gladman ne semble pas tenir du tout à ce que les catholiques envahissent le champ déjà occupé par les protestants. C'est pourquoi il proposerait un autre territoire où les catholiques pourraient exercer leur influence avec profit, car ils seraient bienvenus par les Indiens. Les Oblats se rendront, en effet, de temps en temps à Mistassini. Quant à Rupert-House, ils n'y paraîtront pas, bien que ce poste fût mentionné avec ceux de Moose-Factory et d'Albany comme un endroit convenable pour une mission permanente.

Le journal du poste de Waswanipi donne certains renseignements intéressants. Le 4 juillet 1846, les missionnaires parviennent au poste au cours de l'après-midi, accompagnés de trois Canadiens et d'un guide indien. Venant de Mekiskan, les prêtres ont l'intention de donner l'instruction religieuse aux Indiens, nous dit le journal. Le 6 juillet, le missionnaire quitte le poste, déterminé à y revenir l'année suivante, entre le 25 juillet et le 1er août, pour voir tous les Indiens appartenant au poste [69]. En 1848, les prêtres arrivent de Mekiskan le 29 juillet... « for the purpose of civilising the natives » et demeurent à Waswanipi jusqu'au 2 août [70], tandis qu'en 1849 le journal écrit : « It appears the Priest had visited Mikiskan only stopped one night, then went back to Canada [71]. » Une joie particulière attendait le bourgeois en 1851. Ayant écrit le 31 juillet : « 2 priests reported », il ajoute le 1er août : « Two Priests arrived & one turns out to be the Revd Clement who was up at Watawagamang summer '48 [72]. » Le bourgeois qui l'avait déjà rencontré à Watawagamang était heureux de le retrouver à Waswanipi en 1851.

Le 27 juillet 1852, le bourgeois qui revient de voyage, trouve le père Andrieux travaillant parmi les Indiens. Le missionnaire

Sir George avait déjà transmis une nouvelle semblable au gouverneur et au Comité le 25 octobre 1847. M. Gladman l'informait qu'un prêtre catholique du Canada avait visité le poste de Waswanipi l'année précédente, en passant par le Saint-Maurice, et qu'il y retournerait cette même année 1847. Le gouverneur ajoutait : « This is such a difficult & delicate subject that, I am very much at a loss what to advise in reference to those missions which are spreading through the country in all directions, & in some instances to the manifest injury of the Company's interests » (*H.B.C.*, dossier D. 4/69, p. 234, n° 14).

69 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/25.
70 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/27.
71 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/28.
72 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/30.

repart le 3 août par la route de Mekiskan et presque tous les Indiens sont déjà partis [73].

En 1853, le père Andrieux demeura au poste du 1er au 10 août, venant de Mekiskan [74]. Il semble que le missionnaire ne se rendit pas au poste en 1854, car le chroniqueur écrit à la date du 1er août que les Indiens, fatigués d'attendre le prêtre, retournent dans leurs terres [75]. L'année suivante, 1855, le père Andrieux se rend de nouveau à Waswanipi du 21 au 24 juillet [76]. Le journal ne fait plus mention du missionnaire avant 1862. Cette année-là, le prêtre arriva le 17 juin pour repartir vers Mekiskan le 20 [77], tandis qu'en 1865 la mission durera du 8 au 16 juin [78], en 1866 du 4 au 18 juin. Le missionnaire, venu du Grand-Lac, se dirigea ensuite vers Mekiskan le 20 [79]. Le père Lebret note, dans une lettre au provincial, en 1866, que le bourgeois de Waswanipi lui offrit la maison des ouvriers du fort, mais que c'était une habitation peu digne du nom [80]. Le 18 juin 1869, le journal note que les prêtres sont partis de bonne heure pour Mekiskan [81].

Faisant rapport des missions du Saint-Maurice à Mgr Thomas Duhamel, évêque d'Ottawa, le 16 décembre 1877, le père Guéguen écrivait :

> Mr McLoed commis de Waswanipi et Mr Lincleter, commis de Mekiskan, viennent nous recevoir et sont heureux de notre arrivée ainsi que tous les sauvages. Mr McLoed a hate de nous montrer la petite chapelle qu'il a arrangée pour la mission. En bas vous voyez une porte où l'on entre dans le store pour échanger les fourrures contre les articles de première nécessité. Mais voyez au bout de la maison cet escalier qui nous mène à l'étage supérieur au dessus du store où vous êtes surpris de trouver une jolie petite chapelle. Vous voyez cette élévation, cette balustrade, c'est le chœur séparé du reste de la chapelle. Dans le chœur voyez ce petit autel dont le devant est modestement boisé. Vous avez un petit tabernacle avec les gradins de chaque côté. Oh ! merci à Mr McLoed pour sa bonté et sa générosité pour la mission. Ce que vous voyez, Monseigneur est l'œuvre de Mr McLoed lui-même qui est protestant et n'a jamais vu d'église catholique que la pauvre chapelle d'Abbitibi, il y a à peu près deux ans. Mr et Mme McLoed sont protestants, mais il faut espérer que

73 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/31.
74 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/32.
75 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/33.
76 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/34.
77 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/41.
78 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/44.
79 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/45.
80 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 7 (1868), p. 116-117.
81 *H.B.C.*, dossier B. 227/a/46.

ce qu'ils ont fait pour le bon Dieu et son indigne représentant ne restera pas sans récompense. A quelle différence d'aujourd'hui il y a dix ans. Lorsque le missionnaire arrivait à Waswanipi on lui désignait une étable pour les offices. Malgré tout j'étais heureux alors [82].

Il est évident que les missionnaires catholiques devaient faire profonde impression sur les officiers de la Compagnie et qu'ils savaient s'attirer leur respect et leur sympathie.

Le père Guéguen aura souvent des relations avec la Compagnie de la Baie d'Hudson à Waswanipi, de 1884 à 1890. Le 4 janvier 1884, il affirmait à M^gr^ Lorrain qu'il disait la messe dans le haut du « store » de la Compagnie; autrefois on la disait dans une étable, comme à Bethléem [83].

Le père avait lieu d'être content, car il avait écrit à M^gr^ Lorrain, le 19 septembre 1885, que les Indiens de Waswanipi ne pourraient construire de chapelle si la Compagnie ne faisait rien pour eux et il ajoutait qu'à Waswanipi, le missionnaire mangeait et couchait chez le bourgeois qui avait approprié un local pour le logement du prêtre et pour la tenue de la mission. C'était l'atelier de menuiserie. Le père Guéguen avait fait remarquer que ce local était trop étroit et avait demandé l'atelier lui-même, ce que le bourgeois avait promis et il se proposait même de l'arranger en guise de chapelle pour le printemps suivant. Le missionnaire avait même l'intention de l'acheter et avait demandé au bourgeois ce que coûterait un édifice semblable. L'officier avait répondu que si cela dépendait de lui, il en ferait cadeau à la mission et qu'il fournirait la maison lambrissée en dedans pour la somme de 100 dollars [84].

En 1886, il écrit une lettre non datée à M^gr^ Lorrain.

Les officiers de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui n'ont pas toujours le nécessaire dans ces deux postes [Mekiskan et Waswanipi], essaient de nous aider de ce qu'ils ont.

Depuis quelques années nous avions le haut d'un magasin à notre usage pour lieu de réunion. Le printemps dernier à Waswanipi je fus peiné de voir ma vieille chapelle à terre. Mais je fus agréablement surpris quand le commis me montra un nouvel édifice qu'il venait de bâtir. Le bas sert d'atelier et le haut avait été disposé en guise de chapelle, avec un autel, chœur et balustrade et des bancs pour nos pauvres sauvages.

82 *Registre des Lettres* de M^gr^ Duhamel, archevêché d'Ottawa, p. 382-383.
83 Evêché de Pembroke, *Correspondance*, 1884.
84 *Ibid.*, 1885.

L'appartement est un peu petit, et je faisais remarquer à Mr Jobson qui me faisait cette gentillesse. Si Monseigneur, leur dis-je, voulait nous faire l'honneur de visiter Waswanipi, je me permettrai de vous demander l'usage de votre atelier pour nous servir de chapelle pour la circonstance. Très volontiers, me répondit-il. Ce monsieur est protestant, et il y a près de 60 protestants tant parmi les sauvages etc. qui visitent ce poste. C'est vous dire, Monseigneur, que le prêtre et la religion catholiques se font respecter même dans les bois. Mais il me semble qu'on y gagnerait encore davantage, si l'on était à même de faire quelques petits présents à ces messieurs et aussi aux pauvres sauvages de ces postes qui sont aussi pauvres que ceux d'Albany [85].

Il faudra attendre en 1889 pour avoir des nouvelles de ce poste. Le père Guéguen écrivait le 28 mars :

J'ai reçu une lettre de Mr Jobson qui m'annonce que malgré sa bonne volonté il n'a pu encore rien faire à notre chapelle de Waswanipi. Il espère terminer son store pour le printemps. Il regrette presque d'avoir engagé sa parole vu qu'il est obligé de faire marcher en première ligne les affaires de la Compagnie.

J'espère que vous ne m'en *voudrez* pas et surtout que vous n'en ferez pas une affaire *d'État*, sans quoi il pourrait être chassé de la Compagnie [86].

Et, le 14 août 1889, une mauvaise nouvelle. A Waswanipi, M. Jobson est parti sans avoir pu même commencer la chapelle. Ce n'est point de sa faute, mais la cause en est à la famine. Le père est resté quatre jours, M. Jobson était tellement à court de provisions qu'il a dû envoyer un canot pour prier le bourgeois de Rupert de lui en envoyer [87].

En octobre, le père Guéguen écrit de nouveau sur le même sujet :

Il me semble vous avoir annoncé le départ de Mr Jobson de Waswanipi pour le New Post entre Abitibi et Moose Factory. Ce Monsieur n'a pu commencer la chapelle dont il avait pris l'engagement avec Votre Grandeur. Il n'en a pas dit un mot à ses officiers supérieurs et d'après les nouveaux règlements datés de 1887 il ne pouvait pas prendre un tel engagement sans en parler à ses supérieurs. Il m'a dit qu'il en dirait un mot à son successeur s'il pouvait avoir occasion de le voir en particulier. Il m'a offert de vous vendre pour 50 piastres la bâtisse lors de votre visite.

Je lui ai dit que je n'avais point d'ordre de prendre un engagement en votre nom à part cela j'ai cru remarquer que la couverture de cette bâtisse était endommagée, parce qu'il mouillait dedans du côté du lac. J'aurais craint par conséquent de m'engager à des dépenses inutiles, mais si Votre Grandeur consentait à ce marché et qu'on dut réparer la maison je n'aurais pas d'objection.

85 *Ibid.*, 1886.
86 *Ibid.*, 1889.
87 *Ibid.*, 1889.

En attendant nous nous résignerons à accepter le local qu'on voudra bien mettre à notre disposition [88].

Le père Guéguen nous parlera de Waswanipi pour la dernière fois en 1890 :

Vous vous rappelez le contrat passé entre vous et Mr Jobson en 1887. M. Gordon qui a remplacé M. Jobson m'a montré ce contrat et m'a fait la remarque qu'il ne comprenait pas comment M. Jobson avait pu prendre sur lui de signer cet arrangement sans prévenir au moins Votre Grandeur de la nécessité pour lui de demander la permission ad hoc de ses supérieurs majeurs.

Mr Gordon est bien consentant de faire l'ouvrage mais il aurait besoin de l'autorisation de ses supérieurs qui n'ont pas été mis au courant de cette entreprise. De plus il me fait remarquer que Mr Broughton lui-même qui est actuellement en charge de Rupert's House a besoin de se faire autoriser par le Chief Commissioner, Mr Pugley résidant à Winnipeg pour concéder le terrain pour l'emplacement de la chapelle.

Mr Gordon me conseillait de dire à Votre Grandeur de se mettre en correspondance avec Mr Broughton, Rupert's House, pour le prier de demander à Mr Pugley les permissions nécessaires.

Alors Mr Gordon se ferait un plaisir de faire travailler à la chapelle et même il m'a suggéré un plan assez simple — au lieu de travailler pour cent piastres suivant le premier engagement, il proposerait au missionnaire de faire rendre à Waswanipi quelques poches de fleur qui pourraient être données aux engagés par ration dans leur temps libre. — Avec ce que la Compagnie leur donne et ce que le commissionnaire enverrait il pense qu'il pourrait faire préparer peu à peu les matériaux nécessaires. Mr Gordon se proposait de batire [sic] une *shed* pour les canots sur l'emplacement désigné par Votre Grandeur pour la chapelle.

En envoyant un peu de provisions dès cette année, Mr Gordon se propose de faire sortir le bois et faire scier les planches peu à peu. Si les permissions nécessaires arrivent, ces planches seront parées pour la chapelle de Waswanipi, si non, ces matériaux serviront à l'usage de la Compagnie qui remettra au missionnaire la quantité de fleur qu'elle aura reçue à Waswanipi. Comme Mr Gordon a donné ordre à Samuel Iseroff qui est venu encore cette année chercher les provisions de Mekiskan à Kikendatch de prendre à Waswanipi les provisions dont je pourrai disposer ici, je me propose d'envoyer la semaine prochaine 3 ou 4 poches de fleur et un peu de lard (30 libs) [89].

Les Indiens ne possédaient pas de chapelle, mais la Compagnie finira par y voir, comme le montre une lettre du père Guéguen à son provincial, le 14 mai 1890. M. Baxter, commis de Waswanipi, a demandé à son bourgeois l'autorisation de donner un site à la mission pour bâtir une chapelle. Le père ajoute que M. Donald McTavish, de Rupert-House, lui a écrit au cours de l'hiver, l'autorisant à construire

[88] *Ibid.*, 1889.
[89] *Ibid.*, 1890.

moyennant un loyer d'un dollar par an pour l'emplacement de la chapelle [90] et, le 16 septembre 1892, le père Laniel affirmait :

> Le bourgeois du poste, bien que protestant, a construit de ses mains un petit autel bien convenable et peinturé; une cloison en planches polies l'entoure et il est séparé du reste de la boutique par une petite balustrade également peinturée [91].

Dans la même lettre, le père Laniel parlait du commis de Kikendak.

> Hier [3 juillet] nous avons laissé le campement sauvage pour nous rendre au poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson à trois milles plus loin, où nous goûtons la cordiale et franche hospitalité de M. Slater, jeune anglais de 25 ans, commis du poste et tout à fait jovial et charmant. Quoique protestant, il venait tous les soirs au campement assister à la prière quelques fois même il venait à la messe [92].

On était encore sans chapelle en 1899, car le père Guéguen écrivait à M^gr^ Lorrain, le 15 septembre :

> D'un autre côté le cher p. Guinard regrettait de n'avoir pas de chapelle dans cette mission, et de concert avec M. Baxter commis du poste nous avons conclu qu'avec 200 piastres nous pouvions bâtir ou faire bâtir quelque chose de convenable [93].

M^gr^ Lorrain était sollicité d'aider à construire cette chapelle.

4. *Demande de secours.*

Le 29 octobre 1846, M. Cazeau écrivait à M. Duncan Finlayson que les missionnaires du Saint-Maurice ayant dépassé la hauteur des terres pour prendre soin des Indiens dispersés, il serait à désirer qu'ils puissent trouver leurs provisions dans les postes de la Compagnie, ainsi que des guides pour aller d'un poste à l'autre, mais à la charge de la mission [94].

Sir George se hâta de prévenir M. John McLoed, le 28 novembre, du désir de l'évêché de Québec. Il écrit :

> [...] I am requested by the R.C. Archbishop of Quebec to have some provisions deposited at our posts on the St Maurice for the use of a priest or priests who are to visit that quarter next summer, likewise guides to convey them from post to post to the height of land. Being desirous to give effect to his Grace's wishes you will be pleased to make the necessary arrangements in conformity with this request, charging the provisions &

90 Archives provinciales O.M.I., dossier *Maniwaki*, 1890.
91 *Annales de la Propagation de la Foi de... Québec*, 1893, p. 308.
92 *Ibid.*, 1893, p. 310.
93 *Ibid.*, 1899.
94 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 518-519.

services of the guides to the mission, at the Posts awaiting the priests — in short all expenses connected with this object are to be charged to the mission at such advance as may guard the Company against loss [95].

Le même jour, il écrivait aussi à M. Cazeau :

On my return from the interior lately, Mr Finlayson handed me your letter of 29 october, expressing the desire of His Grace the Archbishop of Quebec... that provisions and guides might be provided at the Company's Posts on the St Maurice for the use of the priests who are to visit that part of the country next summer. In reply, I beg to say that instructions will be issued to the gentleman in charge of those respective districts to give effect to His Grace's requests [96].

Il serait bien difficile de trouver réponse plus courtoise et plus obligeante. M. Cazeau fut d'abord satisfait de la réponse et en remercia le gouverneur, le 4 décembre :

J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 28 novembre dernier pour m'informer que vous avez bien voulu accéder aux deux demandes que j'ai faites, par l'ordre de Monseigneur l'Archevêque, à Mr Finlayson par ma lettre du 29 octobre précédent. [Il avait également demandé une faveur pour les missionnaires de la Côte-Nord.]

Sa Grandeur ayant pris connaissance de cette lettre, me charge de vous offrir ses plus sincères remerciements pour les réponses qu'elle renferme en faveur des missionnaires des sauvages des Postes du Roi et du St Maurice. Elle y trouve une nouvelle preuve de votre sollicitude pour la régénération de nos pauvres sauvages [97].

L'archevêque et M. Cazeau avaient-ils lu la lettre avec distraction ou l'examinèrent-ils plus attentivement plus tard ? Toujours est-il que, le 31 décembre, M. Cazeau écrit au père Guigues qu'il a lu la lettre de Sir George Simpson avec intérêt, mais qu'elle ne remplit pas entièrement le but que l'on se proposait. Les postes du Saint-Maurice offrent pour lui bien peu de difficultés pour hiverner, il n'en est pas de même pour ceux qui sont plus éloignés, les postes de la hauteur des terres qui dépendent de la Compagnie. Et c'est particulièrement pour ceux-là que le père Bourassa aurait désiré avoir une lettre de recommandation... « que probablement Mr Simpson aurait accordé assez facilement s'il avait compris toute la portée de la demande faite [98] ».

En effet, la réponse de Sir George Simpson ne remplissait pas les vues du missionnaire et M. Cazeau devra écrire de nouveau, le 16 jan-

95 *H.B.C.*, dossier D. 4/33, p. 134.
96 *H.B.C.*, dossier D. 4/35, p. 133. Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1844-1862, et archevêché de Québec, dossier C.A. II-141.
97 *H.B.C.*, dossier D. 5/18, p. 451.
98 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-71.

vier 1847. Il avoue qu'il ne s'est pas assez expliqué à M. Finlayson sur le but de la demande des missionnaires du Saint-Maurice.

> Vous voulez bien m'assurer que l'on fournira des guides et des provisions dans les postes du Saint-Maurice. Ce n'est pas ce que je voulais dire car depuis qu'ils visitent les postes du Saint-Maurice, ils n'ont rien à désirer sous ce rapport grâce à la bienveillance de la Compagnie. Ce que j'étais chargé de demander, c'était que la même faveur fut étendue dans le pays situé au Nord des établissements du Saint-Maurice entre la hauteur des terres et la Baie d'Hudson, tels que Mikiskan et Wacwanipi [99].

Sir George Simpson ne tarde pas à répondre, mais sans pouvoir donner satisfaction à la requête. Il écrit le 21 janvier 1847 :

> I have the honor to acknowledge your letter of 16. inst. requesting that certain facilities might be afforded to enable the Roman Catholic Missionaries to be forwarded to the St Maurice next season, to pass through the Hudson Bay Company's territories, with a view to the instruction of the Indians frequenting their posts "situated between the height of land above the St Maurice River and Hudson's Bay".
>
> When replying to your letter of 29. october last, I did not perceive the full object of your application, otherwise I would then have stated an objection which occurs to my mind to a ready compliance with your request. That objection is the fact that those Indians have for several years past been under the instruction of a protestant missionary, and the apprehension that, the circulation of a variety of creeds among that uncivilized population might distract and unhinge their minds on the subject of religion, which might be attended with serious consequences in many points of view.
>
> I regret, therefore, being under the necessity of declining to meet your application, until after the subject has been brought under the consideration of the Governor and Committee of the Hudsons Bay Company which shall be done by the first English mail and the result made known to you with the least possible delay, for the information of His Grace the Archbishop of Quebec [100].

Cette nouvelle lettre de Sir George Simpson ne semble pas avoir été satisfaisante aux yeux du père Guigues, car il écrit de nouveau à M. Cazeau, le 7 février 1847, qu'il a reçu copie de la lettre de M. Simpson. Puis ce qui trahit le désappointement du père: « [...] pour ces messieurs quand un ministre protestant porte l'évangile aux sauvages, ils sont confirmés en grâce et leur a procuré toutes les connaissances qu'ils peuvent désirer. » En conséquence, il écrira au père Bourassa et, si ce dernier croit devoir poursuivre sa mission au-delà de la hauteur des terres, il arrivera aux moyens [101].

99 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 566-567.
100 Archevêché de Québec, dossier C.A. II-147.
101 *Ibid.*, dossier PP.O. I-74.

A la fin de 1848, Sir George nous donnera, à l'occasion de la mission du Saint-Maurice, ses pensées sur l'action des missionnaires. Il s'adresse à M. Joseph Gladman, le 30 décembre 1848 :

> [...] I noticed your remarks on the subject of the R.C. priest who visited the interior posts of the district last season [il s'agit du père Bourassa] ...
>
> The Company are desirous to promote by every means in their power, the moral welfare of the natives, and to that end it is their wish that any missionaries visiting the Country may be treated with kindness and attention at our posts; but whenever any outlay may be incured on their account for canoes, guides, provisions & a particular account thereof be rendered to you. Altho' the Indians may not derive any apparent immediate benefit from the religious instructions afforded them by these flying visits from the priests, those missionaries, are, nevertheless, very valuable to us, by aiding in the inculcation of the benefits of sobriety and I trust you may be able, from year to year to reduce the quantity of liquor used in the district, strictly carrying out the instructions of the Company not to sell or barter liquor in trade with Indians [102].

La Compagnie de la Baie d'Hudson ne considère donc pas le seul commerce comme appartenant à ses activités, elle insiste sur le développement du bien-être moral des Indiens. A ce sujet, Sir George insiste particulièrement sur la cessation de l'ivrognerie.

5. *Collaboration à l'œuvre de la tempérance.*

Le père Hercule Clément, de la Rivière-au-Désert (Maniwaki) s'adresse à Monseigneur l'archevêque. Il témoigne en faveur des commis de Weymontachingue et de Mekiskan.

> J'ai parlé de la boisson dont les sauvages font usage quelquefois. Je dois publier à la louange de l'Hon. Compagnie de la Baie d'Hudson, que par une ordonnance passée par le conseil de cette association il est défendu, à l'avenir, de transporter aucune boisson dans les postes pour l'usage des sauvages; et cela dans toute l'étendue de la Baie d'Hudson. Et j'ai été témoin cette année, de l'exécution de cette ordonnance, puisque l'on n'a monté aucune boisson forte dans les canots venant de la Baie d'Hudson. C'est là un grand pas de fait vers la civilisation des sauvages; louanges et remerciements en soient rendus à la compagnie [103] !

Quelques lignes plus bas, il ajoute : « La tempérance encouragée par M. Henderson, commis de ce poste et par M. Vassal, commis de Mikiskan, est bien en honneur parmi ces pauvres gens. »

102 *H.B.C.*, dossier D. 4/38, p. 255.

103 1[er] février 1852, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1853, p. 107.

Et ce n'est pas tout. M. Henderson veut bien assurer le succès de la mission et ainsi faire le bonheur des missionnaires et des Indiens. Ceux-ci ayant dû partir avant l'arrivée des pères, avaient fortement recommandé

> [...] à M. Henderson, le bourgeois du fort, de vouloir bien les faire avertir à notre arrivée. Aussitôt donc, M. Henderson eut la bonté d'envoyer vers eux, et au bout de 16 jours j'eus de quoi m'occuper [104].

La même année, le père Andrieux écrit à un destinataire inconnu au sujet de Weymontachingue :

> Je dois déclarer ici en passant, pour rendre justice à la vérité, que M. Anderson, bourgeois du fort de Warmontashing, seconde parfaitement les efforts du missionnaire, en éloignant des sauvages les causes qui seraient pour eux une occasion de ruine, tant pour l'âme que pour le corps. Je ne parle pas de son honnête hospitalité; c'est une vertu que tous ces messieurs savent mettre en pratique avec beaucoup de délicatesse [105].

Il est donc certain que, dans les régions du Lac-Saint-Jean et du Saint-Maurice, l'action de la Compagnie fut très favorable au succès des missions.

VI. — LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON ET LA CÔTE NORD.

Les Oblats seront chargés des missions indiennes de la côte nord du fleuve Saint-Laurent de 1844 à 1911. Partout sur leur chemin, pourrait-on dire, ils rencontreront les officiers de la Compagnie de la Baie d'Hudson et on peut affirmer que les relations seront pour le moins aussi cordiales que dans les régions que nous avons précédemment étudiées. On évitera aussi dans les Postes du Roi les difficultés éprouvées à la Baie James et au Labrador au sujet des établissements car, à l'arrivée des Oblats, il était déjà entendu que les missionnaires recevraient une rétribution pour leurs travaux et on avait aussi l'habitude de faire les missions dans tous les postes de la Côte. D'autre part, la Compagnie convenait que cette région devait être desservie par les missionnaires catholiques.

Dès que M^gr^ Joseph Signay eut décidé d'envoyer les Oblats sur la Côte Nord, il eut recours aux bons offices de M^gr^ Provencher pour

104 *Ibid.*, p. 108.
105 Rivière-au-Désert, 12 février 1852, *ibid.*, p. 121.

demander à la Compagnie la faveur de faire accompagner M. Boucher, prêtre séculier, qui faisait habituellement la mission.

M^gr Norbert Provencher écrivit donc à Sir George Simpson, le 24 avril 1844.

> [...] Comme Mr Boucher n'entend pas la langue des sauvages qu'il visite depuis plusieurs années, Monseigneur de Québec désire charger de ces Missions un prêtre qui parle ou parlera bien vite la langue de ces sauvages, ce qui sera un grand avantage pour eux. Auriez-vous quelque objection à ce que le dit Évêque de Québec envoyât cette année, avec Mr Boucher un prêtre qui sera destiné à le remplacer afin que ce prêtre connaisse en peu d'années les sauvages et le pays. Il pourra dans la suite travailler avec plus de fruit à leur instruction. Une prompte réponse obligera beaucoup celui qui a l'honneur d'être avec la plus haute considération, Monsieur [1]...

Le gouverneur répondit, dès le lendemain, pour accorder la faveur demandée.

> I have the honor to acknowledge your letter of yesterday, informing me that it is the desire of the Bishop of Quebec to send a priest in company with Mr Boucher in his annual visit to the Kings posts this year in order that he may acquire a knowledge of the Indian language & country, preparatory to his assuming the charge of that mission, it being intended that he shall replace Mr Boucher, to which arrangement I have no objection to offer [2]...

C'était un beau commencement. Les missionnaires pouvaient donc partir en sûreté. M^gr Signay ne tardera pas à donner un conseil aux nouveaux missionnaires concernant leurs relations avec la Compagnie de la Baie d'Hudson.

Le 4 octobre, il avertit donc les missionnaires que

> [...] Comme Missionnaire des Sauvages des Postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan, vous recevrez de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson un traitement de cent quinées par année. La Compagnie se charge de faire conduire le missionnaire dans les différents postes où se réunissent les Sauvages et pourvoit à sa subsistance durant la mission [3].

A l'époque qui nous intéresse, la somme de cent guinées était généreuse pour un voyage de quelques mois, surtout si l'on considère que ce traitement était d'abord prévu pour un seul missionnaire. L'évêque de Québec avertit aussi les nouveaux apôtres, quelques jours plus tard, de la conduite qu'ils doivent tenir à l'endroit de la Compagnie. Il recommande

1 *H.B.C.*, dossier D. 5/11, p. 156.
2 *H.B.C.*, dossier D. 4/31, p. 56-67.
3 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 102.

> [...] d'avoir tous les égards possibles pour les membres de l'Hon^ble^ Compagnie de la Baie d'Hudson, avec lesquels il est important que vous viviez continuellement en bonne intelligence [4].

Les Oblats n'oublieront jamais cette consigne et la Compagnie n'aura jamais sujet de se plaindre des procédés des missionnaires. On fit donc les missions de la Côte à l'été de 1844, comme par manière d'essai, mais il fallait s'organiser définitivement pour les années suivantes. Le père Jean-Baptiste Honorat, supérieur des Oblats au Saguenay, demandait donc à M^gr^ Pierre-Flavien Turgeon, évêque de Sidyme et coadjuteur de M^gr^ Signay, le 14 novembre 1844, d'avoir la bonté d'avertir, une fois pour toutes,

> [...] le gouverneur de la Compagnie qu'à l'avenir deux missionnaires iront au lieu d'un seul missionnaire dans les postes du Roi. On nous a fait entendre à Tadoussac que cette mesure était nécessaire [5].

C'était, en effet, pure convenance que la Compagnie fût avertie du changement, puisqu'elle se chargeait des frais de voyage et de subsistance. M^gr^ Signay écrivit donc à ce sujet à M. Simpson, le 11 novembre 1844 [6], mais le gouverneur tardant à répondre, l'évêque écrivit de nouveau, le 21 avril 1845 [7]. Sir George répondit de Lachine, le 1^er^ mai 1845.

> I have the honor to acknowledge receipt of your Lordship's communication of 21 ultimo enclosing copy of that of 11th Nov. 1844. The letter reached me in due course in London & was immediately submitted in due course to the consideration of the Gov. & Com. of the Hudsons Bay Co, and I deferred replying to the same until I should reach Canada.
>
> I have to acquaint you that, the Gov. & Com. coincide with your Lordship in the benefits to be derived from sending two missionaries, instead of one as heretofore to Mingan & the Kings Posts, in order to afford increased spiritual assistance to the natives of that country, and I have accordingly given instructions that a passage in the Company's vessel be provided for the gentleman who may be appointed to accompany the Revd Mr Boucher.
>
> Mr Barnston who is about to leave this for Tadoussac, will have the honor of waiting upon your Lordship at Quebec & making the necessary arrangements for the conveyance of the extra missionary [8].

[4] Archives de la paroisse de Saint-Sauveur de Québec, dossier *Documents épiscopaux*, p. 9-10. La lettre est datée du 18 octobre 1844.

[5] Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-12-13. La chronologie pose ici un problème, mais telle est bien la date de la lettre.

[6] *H.B.C.*, dossier D. 5/12, p. 453, et *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 117.

[7] *H.B.C.*, dossier D. 5/13, p. 452, et *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 225.

[8] *H.B.C.*, dossier D. 4/32, p. 158 et D. 4/67, p. 2.

Ce point important avait été résolu à la parfaite satisfaction des parties concernées. Il est inévitable, dans les choses humaines, que des oublis se produisent ou que des malentendus surgissent qui, avec de la bonne volonté, se règlent toujours à l'amiable. Il en fut ainsi des offrandes faites par les Indiens aux missionnaires. M. Cazeau se pensa obligé d'écrire à Sir George Simpson à cet effet. Mais le gouverneur, ne recevant pas la lettre, ne répondit pas, de sorte que M. Cazeau se permit de lui écrire une seconde fois, le 31 août 1848.

> J'ai déjà eu l'honneur de vous écrire au sujet des effets donnés en 1846 & 1847 par les Montagnais en faveur de leurs églises, et comme je n'ai pas reçu de réponse, je présume que ma lettre n'est pas arrivée à son adresse.
>
> Je prends donc la liberté de vous faire observer que les comptes de ces deux années n'ont pas encore été payés, et que par suite les dites églises se trouvent endettées considérablement. Je ne doute pas que ces choses étant connues de vous, vous ne donniez les ordres nécessaires pour faire liquider les dits comptes dans le plus court délai.
>
> Le Rev. Mr Honorat qui vous remettra la présente pourra recevoir le montant du, à moins que vous n'aimiez mieux me le faire livrer ici [9]...

Il n'en fallait pas plus pour faire agir le gouverneur. Il répondit à M. Cazeau, le 8 septembre 1848, et écrivait le même jour à M. George Barnston. Au premier, il disait :

> Your letter of 31 August was handed to me by the Rev. Mr Honorat. You therein refer to a former communication on the subject of the donations made toward the support of the Roman Catholic Churches by the Montagnais Indians in 1846/47 — but as such letter has ever reached me, which will account for my seeming intention to your application for the payment of those donations.
>
> By our accounts here, it appears that the sum of L.9.3.2 was received by us in 1846/47 from the Kings Posts Indians as contributions towards the Church funds, which sum I paid to Mr Honorat on the 5 inst; and at the gentleman's request. I have issued instructions to Mr Barnston, the Company's principal officer at the Kings Posts, in future to collect at Tadoussac the various amounts subscribed at all the posts towards the support of the church, with a view to paying the amount there to such person as you may appoint to receive the same, by which means much delay & difficulty in the settlement of these accounts will be avoided [10].

A M. George Barnston, le gouverneur donne les ordres dont il avait parlé à M. Cazeau.

> I have lately received a letter from the Revd Mr Cazeau of Quebec by the hands of the Revd Mr Honorat, requesting payment of the

9 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 583.
10 Archevêché de Québec, dossier C.A. II-172.

amount received from the Indians in 1846 & 1847 towards the support of the Roman Catholic Churches at the Kings Posts & Mingan and as there appears by our Books to be a sum of L.9.13.9, outstanding, I have paid that amount to Mr Honorat.

Much inconvenience is likely to arise from the settlement of these Church accounts here, where we possess very meagre details respecting them, I can give no information in reply to many queries of the Revd Gentleman, who came to receive payment; I have therefore at the request of Mr Honorat agreed that, this account shall in future be kept and settled at Tadoussac, where you will be pleased to collect the various accounts subscribed by the Indians of the various posts, and pay over whatever sum may be collected during the year to such person as Mr Cazeau may authorize to receive the sum begging you will bear this arrangement in view, in making up your accounts of the post, and every succeeding Outfit [11]...

Le problème semblait bien réglé une fois pour toutes. Pourtant, la même difficulté se répéta en 1849 et une assez longue correspondance fut échangée à cet effet. Le 6 septembre, M. L. Proulx avertissait le gouverneur qu'il avait l'honneur de l'informer que les missions des « *postes* » avaient été faites par les révérends pères Oblats comme les années précédentes [12]. Cela aurait dû suffire, mais le résultat de la correspondance précédente de Sir George ne se fit pas sentir de façon satisfaisante. M^gr^ Signay lui écrivit donc le 17 septembre 1849 :

Conformément à l'information que vous m'avez fait l'honneur de me donner par votre lettre du 8 septembre de l'année dernière, le Révérend M. Durocher qui est chargé de la mission des postes du Roi, s'est adressé au bourgeois de Tadoussac pour être mis en possession du montant des dons faits par les Sauvages des Postes du Roi pour l'entretien de leur chapelle...; mais ce Monsieur ayant cru devoir le référer pour cela au Bureau de la Compagnie à LaChine, je prends la liberté de vous prier de vouloir bien faire en sorte que cette petite affaire soit réglée aussitôt que possible. Des dépenses considérables ont été faites cette année pour la réparation des chapelles de Mingan et des Sept-Iles et l'on est obligé de payer sans délai les dettes contractées à cette fin. J'espère toutefois que ma demande pourra être acceptée sans trop de gêne pour la Compagnie que je n'aimerais pas à presser, sans nécessité [13].

Sir George répondit, le 1^er^ octobre :

My Lord,

I received in due course your communication of 17 ultimo, to which I deferred replying until I had seen the Rev. Mr Durocher, but unfortunately was from home when he called upon me.

[11] *H.B.C.*, dossier D. 4/38, p. 194.

[12] *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 27.

[13] *H.B.C.*, dossier D. 5/20, p. 264, et *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 23, p. 21.

I beg to acquaint you that I have transmitted your letter to Mr Gladman the Hudsons Bay Company's representative at Tadoussac, directing him to come to an immediate settlement with Mr Durocher of the account for the contributions of the Indians towards the repairs of the Chapel at the Kings Posts and of the salary allowed to the missionaries by the Company — Regretting the delay which has arisen in this matter from unavoidable circumstances [14]...

Le même jour, une lettre partait à l'adresse de MM. G. Barnston et George Gladman, dans laquelle le gouverneur demandait une action immédiate.

P.S. Herewith I forward a letter addressed to me by the R.C. Archbishop of Quebec on the subject of the Indian contributions for the repair of the chapels at Kings posts, which was backed by a personnal application from the Rev. Mr Durocher; that gentleman was requested to address Mr Gladman on the subject and also, in reference to his salary; and I have now to beg immediate attention to the Archbishops letter with a view to a speedy adjustment of the Church and missions accounts [15].

Sur l'ordre du gouverneur, les choses marchent vite. Le 20 octobre, M. Gladman avertit son chef qu'une traite a été envoyée à Québec, en faveur de M. Cazeau, selon les instructions du père Durocher [16].

Au cours de cette année 1849, sans que nous sachions pourquoi, il avait été question de supprimer le salaire des missionnaires. M. G. Barnston se permit alors de proposer un plan à Sir George Simpson, le 26 octobre 1849.

[...] Père Durocher passed here [Ilets-de-Jérémie] to day on his way to Papinachois. He is not to winter in this quarter, as was reputed, but is to take Superieur Honorats place at Grande Baie. Durocher is indefatigable in the prosecution of his missionary labors, and his presence at the posts below is advantageous to the company.

Instead of withdrawing the missionary's salary altogether on consideration perhaps you may deem it more utile to allow sixty Dollars for the mission to each post, where the Indians remain tolerably steady. Casting off Ashahmoushwan, Chicoutimi and Tadoussac would leave six missionary posts, viz. Musquaro, Mingan, Seven Island, Godbout, Isle Jeremie and Lake St Johns and as it might be understood that Godbout, Isle Jeremie and Lake St John would be cast off the list also when they should fail as trading posts, there would be an inducement for the Indians to be more faithful to them. You may probably recon fifty Dollars for each of the six posts named as more commensurate with the present circumstances of the trade. Should either of these rates meet with your approbation, communication with the Archbishop of Quebec at an early date would I believe be deemed gratifying as timely advertisement [17].

14 Archevêché de Québec, dossier C.A. II-179.
15 *H.B.C.*, dossier D. 4/40, p. 32.
16 *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 321.
17 *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 362.

De son côté, M. George Gladman avançait aussi un plan, le 7 novembre 1849. Écrivant de Tadoussac, il disait :

> [...] Mr Barnston and myself have had several conversations on the subject of the Roman Catholic Missions, and, I think, have arrived at very nearly the same conclusion; that you, acting on behalf of the Company, would feel it ungracious task, to notify the total withdrawal of the Company's support from the missionaries on this Coast. I take a view of the subject of Missionary Salaries, slightly different from that expressed to you by Mr Barnston. I should prefer seeing the Indians, particularly those who are in the habit of hunting in the upper Country, withdrawn as much as possible from the influence of the Indians & other at the Pointe des Monts, also from that of Pentland at the Bergerons, and Price at the Sault au Cochon and little Saguenay: at the same time, I desire to see our influence here, and at Jeremie, augmented by every practicable means. Hence, I beg leave to offer, as an amendment, that the word Godbout be blotted out of Mr Barnston's motion, and Tadoussac substituted — and, that the allowance for each Post respectively be as follows, Musquaro 60 $, Mingan 60 $, Seven Island 60 $, Jeremie 90 $, Tadoussac 80 $, and Lac St John's 60 $ — amounting in all to L. 100 currency. You will not I hope think me extravagant in the foregoing estimate, but I wish to give this matter the best appearance possible with the Clergy, and at the same time, retain as much influence as we can, at the principal Posts. The Salaries made payable at & for acct of the Posts, would relieve you from all applications on the subject, and the co-operation of the Missionaries with us would be more cordial than at present. It may be asked, why Tadoussac, where there are no Indians? excuse me Sir George, this is a mistake; — not less than 25 Indians have already visited me, & will visit again, knowing the Tariff for Sale I have adopted for the present, which is moderate [18].

M. Gladman se trompe, nous le verrons, s'il pense que l'arrangement qu'il propose sera accepté par les missionnaires. Le gouverneur, de son côté, n'osera pas changer l'état de chose établi. Cette correspondance montre tout de même que l'on respectait l'impression que certaines mesures pouvaient faire sur l'autorité ecclésiastique. M. Simpson répondit, le 20 décembre, à M. Gladman.

> [...] I notice the remarks of Mr Barnston and yourself on the subject of the missionary at the Kings Posts, but in the present state of the negociations now pending with the Government in reference to the lease, claim for compensations, &c, I am unwilling to make any change in existing arrangements. The salary will, therefore, be continued as heretofore payable by an order on Quebec or Lachine or by goods at the Posts, if the missionaries desire it. This charge you can distribute among the posts in such proportions as you may think just and reasonable [19].

[18] *H.B.C.*, dossier D. 5/26, p. 448.
[19] *H.B.C.*, dossier D. 4/40, p. 109.

Le père Durocher fut mis au courant du projet de M. Gladman, bourgeois de Tadoussac, par son auteur lui-même. Il ne connaissait pas encore la réaction du gouverneur à la fin de décembre et il s'adressait à M^gr^ Turgeon, le 29 du même mois. Le bourgeois lui avait parlé d'un plan de faire dépendre le traitement des missionnaires d'après le nombre d'Indiens se rendant aux différents postes. « Vous comprenez, ajoutait le père, ce que cela peut signifier. Si on fait une proposition officielle, elle sera transmise à l'archevêché [20]. » En même temps, le père Durocher mettait M^gr^ Guigues au courant de cette affaire. Le mois dernier, disait le père, le bourgeois de Tadoussac lui avait fait connaître le projet proposé à Sir George Simpson de faire dépendre la totalité du paiement des honoraires donnés au missionnaire des Montagnais, du nombre d'Indiens qui traiteraient aux postes de la Compagnie. De sorte que si un poste comme celui de Chicoutimi n'était point fréquenté par les Indiens, le missionnaire perdrait une partie de ses honoraires. Il serait facile alors de prévoir quel rôle jouerait le prêtre. Le père Durocher demandait une ligne de conduite, en ajoutant que la Compagnie n'était tenue par aucun acte de défrayer les dépenses des missionnaires et de les rétribuer. Tout était bénévole de sa part [21].

M^gr^ Turgeon essaya de rassurer le père, le 19 janvier 1850. Il affirmait ne pas éprouver de surprise de savoir que la Compagnie désirait diminuer le salaire des missionnaires selon le nombre des Indiens qui traitaient; plusieurs allant traiter ailleurs. Il pensait cependant que Sir George Simpson y regarderait de près avant d'en venir là, ce qui pourrait être désavantageux aussi pour le commerce, de crainte que le remède ne soit pire que le mal prévu [22]. M^gr^ Turgeon pensait juste car le gouverneur avait déjà pris cette attitude.

La question du traitement durera longtemps, c'est-à-dire jusqu'au jour où la Compagnie le cessera complètement. Les retards cependant venaient toujours des officiers subalternes et un mot ou une parole au gouverneur faisait tout rentrer dans l'ordre. On ne saurait dire s'il y eut retard en 1851, mais le 10 septembre, M. Gladman avertissait Sir George qu'il avait envoyé une traite en faveur du père Durocher à

20 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-100.
21 Archives provinciales O.M.I.
22 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 23, p. 153.

M. Watt, couvrant les cent guinées et une petite balance due aux missionnaires pour des fourrures et de l'huile reçus d'eux [23].

Le problème deviendra un peu plus compliqué en 1852. M^gr Turgeon se montra surpris du retard mis par les officiers à payer le traitement des missionnaires. Il trouvait le fait d'autant plus curieux que la mission était donnée et que les dépôts de pelleteries faits dans les magasins avaient été donnés pour la chapelle et les missionnaires. Ainsi s'exprimait l'évêque au père Durocher, le 2 octobre 1852 [24], auquel il promettait d'en écrire à M. Simpson. On se refusait à payer.

Le jour où M^gr Turgeon écrivait au père Durocher, le secrétaire de l'évêché se présentait au bureau de la Compagnie à Québec et il s'ensuivit une petite scène. M. Watt la racontait à Sir George, ce même jour du 2 octobre :

> [...] I am now to write on a subject which perhaps I have no business to meddle with, yet I have made my mind up to do so, from a firm conviction that it is my duty to make you aware of it. This forenoon the Revd Mr Parent Secy to the R.C. Archbishop, Quebec, called on me, wishing for information respecting the usual annual allowance of 100 guineas made by the Hon-ble Company to the Ks Posts & Mingan Missionaries — He told me that it had been reported to him that Mr Gladman had said the Company did not intend paying it this year. I replied that I had received no communication about it, but if Mr Gladman *had said so*, I presumed *he had some good reasons & higher authority for so doing* — and I finished by stating that if he wished to know anything further on the subject, he had better address you. Whether this report of the 100 guineas allowance be true or not I am not aware — but the following remarks of Mr Parent are sufficient to show that they would use their utmost exertions to injure the Company — "His reverence went on, (in rather an excited state, even so far as to indulge in threats) by stating they had so much in their power the "*public journals*" whereby they could expose the Company, & again, they could establish other stations outside the limits of those of the Company's on the north shore, & draw the Indians from their usual trading establishments — He then asked me, if I thought two missionaries could go 300 miles from their home for nothing — He said a deal more than I have stated, in fact I could not keep up a polite enough conversation with him in french, so he left stating that Monseigneur l'Archevêque would be happy the affairs could settle amicably — I answered him in the following words as nearly as I can remember "That public Journals were open to all, and that 300 miles certainly was a long way to go for nothing, yet in my humble

[23] *H.B.C.*, dossier D. 5/31, p. 451.

[24] Au père Durocher, le 2 octobre 1852, dans *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 24, p. 621.

opinion it was their duty to spread religion far & near, without expecting large wordly remuneration for their labors [25].

La petite colère de l'ecclésiastique, si elle fut aussi violente que le rapporte M. Watt, et nous n'avons pas de raison d'en douter, était certainement intempestive. Le chantage a toujours été détestable et on aurait dû l'éviter surtout en traitant avec une Compagnie protestante qui rétribuait très généreusement des missionnaires catholiques répandant la doctrine catholique sur un territoire qu'elle aurait pu assez facilement leur fermer, sans qui les voyages seraient devenus extrêmement difficiles de même que le logement dans les différentes missions. Pour notre part, nous ne sommes pas trop fâché du petit sermon tout à fait au point que l'officier protestant fit au secrétaire en lui rappelant que le devoir des missionnaires était d'étendre le règne du Christ, sans chercher de rétribution matérielle.

Nous ne voulons en rien minimiser ce qu'il pourrait y avoir de répréhensible dans la conduite de la Compagnie en cette affaire, car il semble qu'elle retardait trop à payer les allocations après sa promesse, mais il existait des moyens polis de faire les revendications. Les missionnaires avaient évidemment besoin d'argent pour leur subsistance et leurs dépenses de missions, mais même en rendant service à la Compagnie en attirant les Indiens à ses postes de traite, il y avait lieu de se souvenir que la Compagnie payait les cent guinées par pure bienveillance et qu'absolument rien ne l'y obligeait.

M. Simpson répondit par une lettre privée à M. Watt le 4 octobre et ce dernier faisait une petite rétractation le 6, en disant qu'il s'agissait de M. Langevin et qu'il avait écrit Parent par erreur [26]. M. James Watt dit ensuite qu'il se rendit chez l'archevêque avec la lettre du gouverneur et que l'archevêque et le secrétaire se montrèrent très satisfaits : « highly pleased ».

Sir George savait y mettre l'huile. Le père Durocher patientait toujours pendant que l'on négociait. Il perdit patience et écrivit à l'archevêque le 14 octobre.

[...] La Cie de la Baie d'Hudson se refuse à payer les 100 guinées qu'elle donne pour le soutien du missionaire des Montagnais. Malheureusement nous n'avons pu retrouver la lettre de M. Gladman disant que si la

25 *H.B.C.*, dossier D. 5/35, p. 11.
26 *H.B.C.*, dossier D. 5/35, p. 32.

> Compagnie se refusait à payer elle donnerait un avis préalable. Écrivez à la Chine pour en avoir une réponse officielle. M. Gladman a déjà essayé de mettre des modifications au traitement des missionnaires, mais ses efforts ont été inutiles. La Compagnie n'a pas à se plaindre des missionnaires, car toutes les pelleteries des sauvages ont été laissées aux postes [27].

Tout le monde recourait à Sir George, chez qui on trouvait un accueil sympathique. M^gr^ Turgeon intervint donc et, le 30 octobre, il pouvait rassurer son correspondant. Il annonçait que les honoraires seraient payés sur l'ordre de M. Gladman et qu'à l'avenir on avertirait d'avance si l'allocation devait être supprimée [28].

Encore une fois, le gouverneur interviendra. Il écrit le 23 décembre, à M. Gladman :

> [...] By a letter from the R.C. Archbishop of Quebec, I learn that the usual allowance of the One hundred guineas to the Kings Posts Missionaries for the past season has not yet been paid. Should the account still be open when this letter reaches you, you will be pleased to settle it without further delay, drawing upon me at this office for the balance due the missions in the usual way [29].

En demandant à M. Gladman de tirer une traite sur le gouverneur, ce dernier serait en état de mieux voir à ce que tout se fasse en ordre. Le même jour, il rassurait l'archevêque. Après avoir affirmé que ce n'était pas l'intention de la Compagnie d'abandonner le poste de Maskuaro, le gouverneur continuait :

> [...] neither is it in contemplation to withdraw the allowance heretofore made by the Company towards the maintenance of the missions at their posts in the gulf of St Lawrence. If the allowance has not been already paid for the past season, the enclosed note addressed to Mr Gladman authorising that gentleman to settle the mission account as usual may be handed to him on the part of your Grace [30].

Le 27 novembre, M^gr^ Turgeon avait annoncé au père Durocher que les cent guinées seraient payées, mais M. Gladman devait d'abord écrire au bureau de la Compagnie que la mission avait été faite. L'évêque estimait qu'il serait bon de lui écrire de nouveau [31].

M^gr^ Turgeon faisait parvenir au père Durocher la lettre de Sir George destinée à M. Gladman et le gouverneur, de son côté, probable-

[27] Durocher à Turgeon, 14 octobre 1852, archevêché de Québec, dossier PP.O. I-149.

[28] Turgeon à Durocher, 30 octobre 1852 (*Registre des Lettres* [archevêché de Québec], vol. 24, p. 642).

[29] *H.B.C.*, dossier D. 4/45, p. 190.

[30] *H.B.C.*, dossier D. 4/45, p. 189-190.

[31] Turgeon à Durocher, 27 novembre 1852 (*Registre des Lettres* [archevêché de Québec], vol. 24, p. 690).

ment après réception de l'assurance écrite que la mission avait été faite, envoyait un message tout à fait identique à la copie adressée à l'évêque, à M. Gladman, le 1er février 1853 [32].

Ces complications d'une grande administration retardaient les affaires et le 9 février, écrivant des Escoumains, le père Durocher se plaignait à l'archevêque que le père Horace Pinet n'avait pas encore reçu l'allocation, bien que la lettre de M. Simpson eût été expédiée à M. Gladman [33].

Il semble qu'on n'éprouva aucune difficulté en 1853. Le 26 août, M. Watt s'adressait au gouverneur pour lui demander conseil.

> [...] The Indians Mission to the Kings Posts & Mingan this season being finished Père Durocher will probably call on me for the Missionaries annual salary of 100 Guineas — I have, therefore, to request if I shall pay it [34].

Les années suivantes, on aura soin d'avertir le gouverneur que la mission a été faite et il ne semble pas qu'il y eut de nouvelles difficultés. Le 2 octobre 1855, le père Durocher écrivait de Québec, à Sir George.

> Sir :
>
> Je dois vous annoncer que les Missionnaires chargés de la visite des postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan, sont de retour de leur mission, après avoir soldé les comptes dans les divers postes qu'ils ont visités et reçu l'argent des pelleteries qu'ils ont perçues. J'ai tout lieu de croire que vous me ferez passer le traitement ordinaire c'est à dire les cent guinées que l'honorable Compagnie d'Hudson alloue aux susdits missionnaires [35].

On ne se gênera pas non plus pour demander des services extraordinaires à Sir George. Le 30 avril 1856, le père Durocher écrit :

> Comme les missionnaires qui doivent visiter les Postes du Roi et la Seigneurie de Mingan sont sur le point de partir, je réitère aujourd'hui la demande des provisions de bouche que l'honorable Compagnie a coutume de leur fournir pour leur voyage. Comme je me propose d'envoyer quelques quarts de farine aux Sauvages des Sept Iles qui se trouvent dans l'indigence par suite de leurs longues privations dans les terres de chasse m'accorderiez-vous la faveur de les faire descendre par les vaisseaux de la Compagnie. Avec votre autorisation j'enverrais aussi à Mingan des châssis destinés à la nouvelle chapelle qu'on doit y ériger. Agréez les remerciements des Missionnaires et les miens pour l'honorable réception qu'ils ont reçue dans les divers postes de l'Honorable Compagnie [36]...

32 *H.B.C.*, dossier D. 4/46, p. 13.
33 Durocher à Turgeon (archevêché de Québec), dossier PP.O. I-164.
34 *H.B.C.*, dossier D. 5/37, p. 594.
35 *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 512.
36 *H.B.C.*, dossier D. 5/41, p. 365.

Le 8 septembre, nouvelle lettre du père Durocher.

> J'ai l'honneur d'accuser réception de votre lettre du 4 courant enfermant une traite de £ 149-13-4; savoir cent guinées comme gratuité de la part de l'Honorable Compagnie d'Hudson en faveur des Missionnaires qui ont visité cette année, les Postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan et £ 33-0-0 provenant de Thomas Colard.
>
> Je suis heureux d'avoir une occasion aussi favorable afin de vous témoigner notre vive reconnaissance de l'accueil sympathique et cordial que nos missionnaires ont reçu des Messieurs les Employés de l'honorable Compagnie dans les postes qu'ils ont visités et spécialement de l'allouance gratuite que vous avez bien voulu nous continuer [37].

Les choses vont donc automatiquement, après les difficultés des années passées. Le 14 septembre 1857, le père Durocher avertit Sir George Simpson que la mission est terminée et il le remercie pour... « l'accueil le plus gracieux et l'entente la plus cordiale, dans tout ce qui était de la compétence des employés de la Compagnie ». Il en profite pour mettre Sir George en garde contre un certain escroc. « Seulement ils [les missionnaires] regrettent qu'un certain escroc, se targant du titre de missionnaire, sous le nom emprunté de M. La Fayette, ait dupé quelqu'un de vos employés [38]. »

Les mêmes procédés resteront en usage en 1858. Le 8 mai, le père Durocher s'adresse encore au gouverneur.

> Nos missionnaires qui doivent visiter les Postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan, font leurs préparatifs de voyage. Ils sollicitent, par mon entremise, l'allocation ordinaire que leur fait l'Honorable Compagnie d'Hudson pour provisions de voyage. Si vous vouliez ajouter à votre générosité, la facilité de prendre ces provisions à Québec, par exemple chez M. Kirouak, marchand épicier, ou chez tout autre fournisseur de notre ville, vous faciliteriez par là l'accomplissement de votre gratification. C'est dans cette vue que je mets sous ce pli le memorandum de ces effets, vous priant d'y apposer votre seing afin de vous le faire passer en suite [sic] — lorsqu'il s'agira de solde de compte, si toute fois vous voulez donner suite à ce projet [39].

Le 9 septembre, le supérieur de Québec écrit que la mission est terminée et remercie la Compagnie de ses bons offices. Le père Durocher ajoute : « Ils [les missionnaires] s'accordent à dire que les Indiens qui traitent avec la Compagnie sont les plus francs et les plus intègres. Sans doute qu'il y a dans ce nombre quelques exceptions, il

[37] *H.B.C.*, dossier D. 5/42, p. 176.
[38] *H.B.C.*, dossier D. 5/44, p. 283.
[39] *H.B.C.*, dossier D. 5/46, p. 526.

ne s'agit ici que de la généralité des membres de la Tribu Montagnaise [40]. »

L'année 1859 devait voir la fin de l'allocation de la Compagnie de la Baie d'Hudson en faveur des missionnaires de la Côte Nord. Le père Durocher fait alors la dernière demande à ce sujet, en écrivant à Sir George Simpson, le 17 août :

> J'ai l'honneur de vous informer que nos Missionnaires ont visité les Postes du Roy et de la Seigneurie de Mingan dans le temps accoutumé. S'il vous plaisait leur accorder la gratification ordinaire allouée par l'Honorable Compagnie d'Hudson. Ils ont trouvé sur la cote, dans tous les lieux où l'Honorable Compagnie tient ses comptoirs la plus franche et la [plus] cordiale réception de la part des divers Employés. Ils vous en transmettent leurs sincères remerciements par mon entremise [41].

En transmettant l'allocation régulière des cent guinées, Sir George annonçait au père Durocher, le 20 août, que la gratification de la Compagnie cessait immédiatement :

> I take the opportunity of making this remittance, to inform you that the Government of Canada has seen proper to cancel the Lease of the King's Posts, so long held by the Hudson's Bay Company, which will expire on the 15. november next. With the Lease also terminates the responsability of the Company in reference to the Indian missions. Hereafter, I presume, you will have to look to the Government for the payment of the allowance we have been in the habit of making in aid of the pious efforts of your missionaries [42].

Ce dernier traitement se montait à $ 466,67.

Le 15 août, Sir George faisait parvenir aux officiers de la Compagnie une circulaire annonçant que, la licence de commerce terminée, la Compagnie n'était plus tenue à maintenir l'ordre et qu'elle n'avait plus d'obligation envers les missionnaires. S'il apparaissait désirable de loger ces derniers et de leur donner de l'aide, on émettrait des ordres en conséquence [43].

Ce devait être la dernière subvention et, le 24 août 1859, le père Durocher en avertit M^gr^ Guigues :

> La Cie de la Baie d'Hudson, par Sir George Simpson, notifie que la gratification de 100 guinées allouée aux missionnaires des Postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan doit cesser le 15 novembre prochain; époque à laquelle leur bail avec le gouvernement cesse, et il ne doit pas être renouvelé. Votre paternité prendra des mesures avec l'Administra-

40 *H.B.C.*, dossier D. 5/47, p. 273.
41 *H.B.C.*, dossier D. 5/49, p. 624.
42 *H.B.C.*, dossier D. 4/56, p. 67-68.
43 *H.B.C.*, dossier D. 4/56, p. 84-85.

> tion diocésaine pour que l'allocation, qui cesse d'un côté nous vienne d'un autre sans diminution [44].

Le 27 août, le père insiste de nouveau auprès de M^gr^ Guigues sur le fait que la Compagnie cesse les allocations et il lui demande de prendre des arrangements avec l'administration de Québec pour en obtenir une allocation... « aussi forte que celle que nous recevions d'une société protestante [45] ».

Enfin, puisque cette source de revenus est tarie, le père Durocher verra à en créer une autre en faveur des missions. Pour cela, il s'adresse encore une fois à Sir George Simpson, le 25 novembre 1859 :

> J'ai l'honneur d'accuser réception de votre lettre contenant une traite de £ 20-4-6 sur la Banque North America.
>
> Il m'incombe de faire connaître à l'Administration Coloniale la position où se trouvent nos missionnaires par la cessation du Bail des Postes du Roi. J'ai recours à Votre Bienveillance pour obtenir un témoignage scriptural que l'Honorable Compagnie d'Hudson payait annuellement, à titre de gratification, aux Missionnaires qui visitaient les postes du Roi, cent guinées et en outre les provisions de bouche le tout s'élevant à la somme d'environ £ 125-0-0. Si vous aviez quelque pièce authentique relative à cette gratification s'il vous plait m'en donner copie. Si au contraire il ne se trouve rien dans vos archives qui ait trait à cette annuité, vous n'en ferez point mention dans votre réponse. C'est un dernier service que nous attendons de vous, afin que nous ayons une pièce en main pour faire notre entrée à l'Administration Coloniale. Ce sera un nouveau titre à notre reconnaissance [46]...

Le gouvernement canadien, dans un geste généreux qui l'honore, remplaça la Compagnie dans le soutien de ces missions, en octroyant, chaque année, la somme de $ 500, somme qu'il versa jusqu'en 1911, date du départ des Oblats de la Côte Nord [47]. On ne saurait cependant trop insister sur la magnificence de la Compagnie qui, depuis 1844, aidait si généreusement les missionnaires à accomplir leur œuvre d'apostolat et de civilisation. Les bonnes relations entre les missionnaires Oblats et la Compagnie ne cesseront cependant pas le jour où le support financier de cette dernière leur sera soustrait.

44 Archives provinciales O.M.I., dossier *Montréal*, 1859.

45 *Ibid.*, dossier *Missions.*

46 *H.B.C.*, dossier D. 5/50, p. 381.

47 L'ordre en Conseil avait été passé le 22 novembre 1861.
La cessation du bail de la Compagnie causait certaines difficultés et le père Arnaud en avertissait M^gr^ Guigues le 26 août 1862 : « La Compagnie abandonnant les postes du Roi parce que le gouvernement n'a pas renouvelé le bail, laisse aussi mes sauvages, qui se trouvent privés de son appui » (archives provinciales O.M.I., dossier *Québec*, 1862).

Question d'itinéraire.

Les missionnaires empruntaient les vaisseaux de la Compagnie pour leurs expéditions sur la Côte. Comme la société est protestante, on est toujours plus ou moins porté à lui prêter des intentions non avouées et, dans la plupart des cas, à tort. C'est ainsi qu'en 1846, la Compagnie décida de changer l'itinéraire du vaisseau. Le père Flavien Durocher s'empressa d'en prévenir M^gr^ Turgeon :

> Une lettre officielle nous disait que tout avait été arrangé à Lachine pour les missions sur le S. Laurent se feraient en descendant le fleuve afin d'empêcher les Indiens d'aller d'un poste à l'autre à la suite de la mission. Nous pensions que c'était un plan hostile. J'ai vu M. Bardston [lire Barnston] et tout s'est arrangé. Il a été réglé d'un commun accord que la mission des Ilets de Jérémie ne se ferait pas au retour de Mingan et de Maskuaro dans le mois de juillet. Je m'empresse de faire connaître à V.G. l'heureuse issue de cette affaire [48].

L'itinéraire n'est pas toujours favorable au bon fonctionnement de la mission. Il faut alors entrer en pourparlers avec la Compagnie. Le fait se produisit en 1846, et le père Durocher en fit part à M^gr^ Turgeon, le 12 octobre :

> Je fis connaître à V.G. qu'il était important d'écrire au gouverneur de la Compagnie de la Baie d'Hudson, ou à Duncan Finlayson, son agent à la Chine au sujet des départs des missions sur le premier vaisseau de la Cie qui ferait voile pour Mingan et Masquaro. De fortes raisons militent en faveur de l'ancien usage. Les sauvages de Tadoussac, des Ilets de Jérémie et de Goudbout qui passent l'hiver dans les terres de chasse n'étant pas de retour de bon printemps, se trouveraient privés des avantages de la mission. Car l'an dernier lorsque nous passâmes par ces postes bien que les sauvages eussent été avertis que nous ferions la mission en descendant, les familles étaient déjà parties et nous ne les vimes qu'aux Ilets de Jérémie à notre retour de Masquaro [49].

M. Cazeau devint alors l'intermédiaire entre la Compagnie et les missionnaires. Il s'adressa à M. Finlayson, le 29 octobre, pour lui faire connaître le désir des missionnaires de commencer leur mission par Masquaro, le poste le plus éloigné, car il leur serait plus facile de rencontrer plus tard les Indiens des Ilets, de Godbout et de Tadoussac [50]. Le gouverneur écrivit donc à M. Cazeau, le 28 novembre :

> [...] On my return from the Interior Mr Finlayson handed me your letter of 29 Octr expressing the desire of his grace the Archbishop of Quebec that passages might be afforded to the missionaries who are to

48 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-47 (le 1^er^ mai 1846).
49 *Ibid.*, dossier PP.O. I-63.
50 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 518-519.

visit the Kings Posts next year, to the post of Musquarro by the HBC's vessel which proceed thither at the opening of the navigation... In reply I beg to say that, instructions will be issued to the gentlemen in charge of those respective districts to give effect to his Grace's request [51].

Le même jour, Sir George transmettait cet ordre à M. George Barnston.

[...] Annexed I beg to hand an extract of a letter from the Secretary of the R.C. Archbishop of Quebec, requesting that passages may be given to the priests who are to visit the Kings Posts next season to Musquarro in the first instance, & being desirous to meet His Grace's wishes you will be pleased to comply with his request. You will understand however, that a vessel is not to be sent especially to Musquarro for the conveyance of the priests, nor is the service to be put to any serious inconvenience by loss of time to the vessel or otherwise in meeting His Grace's request [52].

L'ancien usage fut rétabli, à la grande joie des missionnaires et au profit des missions. M. Cazeau en remercia le gouverneur au nom de l'archevêque, le 4 décembre 1846 [53].

VII. — DANS LES POSTES DE LA COMPAGNIE SUR LA CÔTE NORD.

L'hospitalité dont les missionnaires jouissaient dans les postes de l'Ottawa supérieur et du Saint-Maurice leur était également réservée dans les postes de la Côte Nord. Ils furent unanimes à le reconnaître.

A. Tadoussac.

Lors de la visite des missions de la Côte Nord, à l'été de 1845, le père Durocher ne pouvait s'empêcher de noter l'obligeance du bourgeois de Tadoussac.

[...] Le bon bourgeois de Tadoussac avait mis à notre disposition une maison appartenant à la Compagnie de la Baie d'Hudson, et avait chargé un domestique de pourvoir à tous nos besoins; mais, de temps en temps il venait s'assurer par lui-même que rien ne nous manquait. Nous fûmes également bien accueillis dans les divers postes que nous visitâmes [1].

On essayera d'avoir recours à l'aide de la Compagnie pour la reconstruction de la chapelle des Jésuites à laquelle les nouveaux

51 *H.B.C.*, dossier D. 4/35, p. 153, et archevêché de Québec, dossier C.A. II-141.
52 *H.B.C.*, dossier D. 4/35, p. 134.
53 *H.B.C.*, dossier D. 5/18, p. 451.
1 Durocher à Guigues, 17 septembre 1845, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 105. Le *Codex historicus de Longueuil* (p. 88) conserve une lettre du père H. Clément à M^gr^ Guigues (10 août 1847) dans laquelle le missionnaire affirme que, dans un voyage à Maskuaro, l'aimable compagnie de M. Barnston faisait oublier les excès d'une trentaine de pêcheurs.

missionnaires tenaient tant, la considérant comme une véritable relique. M. George Gladman voulut obtenir du gouverneur la permission de contribuer. Le gouverneur ne pensa pas y être obligé. Il écrivit le 11 mars 1851 :

> [...] I return a subscription list sent by you last fall for the reconstruction of the chapel at Tadoussac, but sadly do not see that the Company is at all under obligation to contribute to that object, especially as we are about to withdraw from that place, while our annual assistance towards the support of the R.C. Missionaries appears under our present footing at the Kings Posts almost an excess of liberality [2].

Le gouverneur comprenait donc parfaitement ce qu'il faisait déjà pour les missions de la Côte et ne pensait pas pouvoir faire davantage, dans les conditions actuelles du commerce.

Le 22 mars 1854, M^gr^ Turgeon adressait une demande d'un autre genre à Sir George.

> [...] Le Révérend Père Durocher m'écrit que les habitants de Tadoussac et du Moulin-à-Baude sont disposés à bâtir un presbytère pour le logement de leurs missionnaires sur le terrain accordé par le gouvernement pour la mission, au Nord Deste de l'endroit même où est située la chapelle actuelle de Tadoussac. De mon côté je crois que cet édifice est devenu à peu près nécessaire et procurerait à mes prêtres l'avantage de ne plus être à charge aux agents de la Compagnie qui les recevaient pendant le temps de leur visite au poste de Tadoussac.
>
> D'ailleurs ayant été informé par le Gouvernement que vous avez déclaré être disposé à concourir dans l'arrangement, j'ai lieu de croire que l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson ne verra pas d'un mauvais œil le nouvel état de choses; car rien n'empêchera qu'après le bornage du terrain de la mission, le hangard qui y paraît construit et est à l'usage de l'agent du poste, ne continue à servir à la même fin jusqu'à l'expiration de l'acte existant entre elle & le Gouvernement.
>
> Cependant je n'ai pas cru devoir procéder plus loin, sans vous écrire pour vous informer que le Missionnaire profitera de la saison favorable pour faire borner la propriété [3].

Le gouverneur répondit, le 25 mars :

> [...] I have to acknowledge your letter of 22 inst, intimating that it is contemplated to erect a presbytery on the lands lately granted by Government to the Roman Catholic Church at Tadoussac and also that the same lands are to be enclosed, but that such enclosure is not to interfere with the right of the Hudson's Bay Company to use the store that will be within the Church limits. In reply I have to state that I have already informed Her Majesty's Government that the Company will offer no objections to the proceedings they have adopted in this matter,

2 *H.B.C.*, dossier D. 4/43, p. 40.

3 *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 39, et *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 25, p. 402.

> consequently we shall not concern ourselves restricting the buildings to be erected on the Church reserve, so long as the rights of the Company under their Lease & Licence of occupation are not interfered with as provided, by the Order in Council granting the reserve [4].

Dans une lettre au père Durocher, le 23 mars, M^gr^ Turgeon espérait que la Compagnie ne ferait pas de difficulté par rapport à ce terrain [5]; les espoirs de l'archevêque ne furent pas frustrés. Le terrain en question avait été demandé en 1848, car M. Barnston écrivait à Sir George à cet effet, le 20 avril 1848 [6] et le 10 novembre 1849 [7].

Quant aux relations entre le bourgeois de Tadoussac et les missionnaires, nous avons le témoignage du père Arnaud à l'archevêque, le 30 septembre 1850. A Tadoussac, dit-il, le missionnaire fut bien reçu par...

> M. Gladman, bourgeois de l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson. Les missionnaires n'ont qu'à se flatter de la bienveillance de MM. les employés de la Compagnie, qui se montre si généreuse à l'égard des sauvages, en leur facilitant la visite du missionnaire. Je suis heureux d'avoir cette occasion de pouvoir faire connaître à Votre Grandeur toute la reconnaissance des missionnaires à leur égard, et en même temps les remercier des attentions qu'ils ont eues pour nous, dans tous les postes [8].

Nous n'entendrons plus parler du poste de Tadoussac dans la suite de cette narration, mais avant de clore ce paragraphe, il nous fait plaisir de noter l'engagement pris, en 1849, par M. Barnston, bourgeois de Tadoussac. Le père Durocher annonçait à M^gr^ Turgeon, le 4 mars 1849, que le bourgeois s'était engagé à bâtir une chapelle, où Sa Grandeur la voudrait, pour remplacer celle de Portneuf qui avait été brisée [9]. C'était encore un beau geste, mais nous ne saurions dire, si et où cette chapelle fut élevée.

B. Betsiamites.

Les Indiens de Betsiamites ayant obtenu une réserve du gouvernement, on y commença la construction d'une chapelle en 1853 ou en 1854, avec l'intention d'y fixer un jour des missionnaires résidents. Le 3 mars 1854, déjà, M. D. Smith s'adressait à M. James Anderson et

4 *H.B.C.*, dossier D. 4/48, p. 38-39.
5 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 25, p. 403.
6 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 152-153.
7 *H.B.C.*, dossier D. 5/46, p. 470.
8 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 31.
9 Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-96.

parlait du transfert du poste des Ilets à Betsiamites [10]. La question reviendra sur le tapis le 11 octobre de la même année. M. James Anderson avouait à Sir George :

> [...] I should have liked much to have seen you this fall, to ask you advice about the affairs of this place [Ilets de Jérémie]; but the season is now too far advanced. Some contemplated changes with regard of the Church Mission of this place, will I fear have a very injurious effect upon our trades.
>
> The Roman Catholic Bishops where [sic] here this summer upon being sollicited by the Indians; made them a promise that a church shall be built for them next summer at Betsiamis point; upon the land that has been granted them by Government.
>
> Some of our Indians have had houses put up for them there and others have asked me to get houses put up for them; as they say they should rather give their furs to us than to other parties. But houses they will built; and give their furs to Mr Price's establishment or other parties unless we come to some agreement with them.
>
> One of the Peres Oblats has gone to winter inlands with the Indians of this post: upon the Manacougan river where he will be in full communication with the Indians of E. Main River, as well as the Niscapi's at height of lands in Esquimaux Bay, and it is very likely some of them may follow him next spring. I do not see how we can carry on the trade here if the Indians build at Betsimis; unless we build there also. If so we have to follow them there, we certainly never could do so at a better time, the building here must be renewed very soon, the dwelling house is really not safe, nothing but the chimneys keep it from falling and the other building are getting very bad. If the post were in Betsimis where I think we could catch some salmon & it is almost certain that other parties will fish there if we do not. Indeed there is a rumour afloat to that effect.
>
> If the Indians are left all alone at Betsimis we will be quite at the mercy of Mr Prices establishment, which is at three miles on there about the mouth of the river, & there are other parties that are always upon the watch for the Indians when on their way to and from this place. The Indians have always disliked coming along the coast from Betsimis to this place, as the coast is flat and dangerous [11].

Nous ne savons pas quelle fut la réponse de Sir George, mais on dut continuer à préparer le transfert, car le 23 mars 1854, M. James Anderson écrivait au gouverneur qu'au sujet de ce changement on pouvait obtenir une pétition des Indiens, tous désireux de voir la Compagnie s'y établir, mais désirant exclure tous les autres de leur terrain. Il serait possible d'obtenir cette autorisation [12].

10 *H.B.C.*, dossier D. 4/47, p. 132.
11 *H.B.C.*, dossier D. 5/38, p. 40-41.
12 *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 158.

Les missionnaires feront donc changer la Compagnie de position. C'est chose à peu près décidée au début de 1854, car M. Anderson s'adresse, le 23 mars, à M. Watt de Québec. Il a reçu une lettre du gouverneur sur le sujet du transfert du poste des Ilets à Betsiamites et Sir George le réfère à M. Watt pour tous renseignements à ce propos.

> [...] As the missionaries have made arrangements for putting up a church there this summer & as a few of the Indians have already houses there, & many more intend building; I think you will agree with me that it is high time for us to go there also — We cannot however think of building this summer; so that the Out[fit] for 1854 will have to be landed here, and the business carried on the best way we can.
>
> Next winter wood can be collected and brought to the proposed site of the buildings & the stores at least be got in readiness to receive the Out of 1855 [13].

Le poste fut transporté, mais nous ne possédons aucun renseignement sur les relations des missionnaires et de la Compagnie avant l'année 1864, alors que le père Jean-Marie Nédelec écrit au supérieur général, le père Joseph Fabre, le 15 février [14]. Après avoir décrit la « capitale » des Indiens et leur chapelle, le père affirme que les principales habitations du village indien sont la chapelle, la maison des pères et le poste de la Compagnie, desservi par un jeune protestant des plus aimables, des plus charitables et des plus respectueux pour les pères. Les deux maisons en font presque une seule.

L'entente complète régnait donc à Betsiamites, et nous n'entendons jamais parler de la moindre difficulté, pas même par le journal du poste. Cette source d'ailleurs ne nous fournit que très peu de renseignements. Le chroniqueur mentionne peu souvent les missionnaires et la plupart du temps il admire le grand nombre de gens qui assistent à la messe du dimanche [15].

C. Sept-Iles.

M. Barnston songea dès 1846 à aider à la construction de la chapelle des Sept-Iles, et il en demandait l'autorisation à Sir George, le 11 mars.

> [...] A Chapel is being built at Lake St John's at the expense of the Roman Catholic Mission, and another is in complete frame at Grande

[13] *H.B.C.*, dossier D. 5/39, p. 193.
[14] *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, 4 (1865), p. 168-174.
[15] *H.B.C.*, dossier B. 18/a/1 (1865-1879). Le 15 mai 1882, le père Charles Arnaud demandait au supérieur général la permission de se rendre en Europe, affirmant que deux messieurs de la Compagnie insistaient pour être accompagnés par lui (archives générales O.M.I., dossier *Arnaud*).

Baie to be freighted down by some schooner or other to Seven Islands. These Chapels will be convenient for the Indians, and tend to keep them at their own posts, which is very desirable.

Le bourgeois demande alors s'il ne serait pas convenable de fournir dix ou quinze livres pour chacune de ces chapelles car, disait-il : « Mr Durocher the travelling missionary always exerts himself much for the Company's Interests [16]. » Il ne sera pourtant pas plus heureux que M. Gladman le fut en 1851, pour la chapelle de Tadoussac, car Sir George lui répondait le 8 avril et se plaignait de la chute des affaires. Il disait donc : « With the gloomy prospects before us the state of the trade will not admit of our increasing our liberality towards the Catholic Church, by contributing towards the expense of the two Chapels recently constructed at the KP [Kings Posts] [17]. »

La Compagnie, soupçonnée de vouloir fermer ses comptoirs à Sept-Iles, le père Durocher y vit de grands inconvénients et se permit d'exprimer son point de vue à Sir George, dans une lettre du 25 juillet 1859.

[...] Sans vouloir m'immiscer dans les affaires internes de votre Honorable Compagnie, vous me permettrez de vous faire quelques observations sur la résiliation du Poste des Sept Iles de la part de votre Compagnie. Depuis quelques années un nombre de plus en plus croissant de Naskapis se rend au poste de Sept Iles. N'est-il pas à craindre que les Indiens ne rencontrant plus vos employés dans ce lieu, forcés de traiter avec des étrangers, ne leur ouvrent, par là la porte de l'intérieur du pays ? N'en est-il pas du poste des Sept Iles comme de celui des Betsiamits; sous certains commis il décroit en revenus, tandis que sous d'autres il présente un état prospère ? Mr Anderson n'a-t-il pas fait aux Sept Iles d'aussi bonnes affaires que M. Rankin aux Betsiamits ? Je ne crois pas qu'il y ait un grand changement dans la nature des Sauvages. Tout dépend à peu près de la manière de les diriger. Il peut se faire que le jugement que je porte sur cette affaire qui m'est étrangère, soit erroné, du moins vous prouvera-t-il que je porte intérêt à votre Honorable Compagnie. Nous y avons aussi un intérêt assez grand, parce qu'il est notoire que les Sauvages qui cessent de traiter avec la Compagnie ne tardent pas à se démoraliser. Les traiteurs étrangers emploient l'usage des boissons alcooliques et par là ils ruinent l'effet morale [sic] de la doctrine Évangélique.

Quelques soient les intérêts que vous preniez dans cette affaire, je ne laisserai pas de conserver l'estime que vous méritez à tant de titres. Agréez l'assurance de la haute considération avec laquelle j'ai l'honneur d'être [18]...

16 *H.B.C.*, dossier D. 5/16, p. 383.
17 *H.B.C.*, dossier D. 4/34, p. 132.
18 *H.B.C.*, dossier D. 5/49, p. 444.
Sir George prit cette observation en bonne part et répondit, le 20 août 1859 : « Your letter of 25 July reached in due course. I am much obliged by the suggestion therein

Quant au journal du poste, il ne nous signale que quelques dates de missions faites aux Sept-Iles. En 1850, nous voyons que la mission est terminée le 17 juillet, alors que le missionnaire part pour les Ilets-de-Jérémie [19]; en 1851, le père Durocher arrive à la mission le 25 juin [20]; en 1852, les missionnaires séjournent au poste du 2 au 20 juillet; en 1853, le père Durocher passe, en route pour les missions du bas le 22 mai, et la mission commence le 20 juillet; en 1854, le père Arnaud passe à Sept-Iles le 7 juillet, en route pour Mingan, d'où les missionnaires reviennent le 19, pour y faire la mission qui dure jusqu'au 31. En 1855, les missionnaires terminent la mission le 17 juillet, tandis que, le 18 mai 1856, le père Babel est au poste en route pour les missions du bas, d'où il revient le 13 juillet pour y demeurer jusqu'au 22, et enfin en 1857, les missionnaires arrivent de Mingan le 17 juillet [21].

D. Mingan.

La charitable hospitalité offerte aux missionnaires par les bourgeois des différents postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson se retrouve aussi à Mingan. On voit qu'en 1846, à la suite des grandes cérémonies de la Fête-Dieu, célébrée avec pompe à Mingan, l'artillerie du poste annonça le début de la procession et...

> Mr Smith, commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson, voulut que tous ceux qui avaient participé, ce jour-là, à la table du Seigneur, fussent assis à une même table, et nourris des aliments qu'il leur avait fait préparer. Heureux agapes où régnaient l'innocence et la gaité [22].

L'année suivante, le père Hercule Clément, écrivant à M^gr^ Guigues, le 10 août, affirme que M. Hamilton accueillit le missionnaire avec toute la politesse et les égards qui distinguent les messieurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson [23].

On a vu qu'à un moment, la Compagnie songea à changer l'itinéraire des missions. Cette mesure était probablement venue à la suite

made, in reference to the maintenance of the post of Seven Islands. We have not, however, thought it advisable to modify our arrangements; and that post, with all others held under our lease, will be relinquished to Government in the month of November next » (*H.B.C.*, dossier D. 4/56, p. 68).

19 *H.B.C.*, dossier B. 344/a/1.

20 *H.B.C.*, dossier B. 344/a/1.

21 *H.B.C.*, dossier B. 344/a/1.

22 Durocher à Turgeon, 25 juillet 1846, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1847, p. 117.

23 *Codex historicus de Longueuil*, p. 88.

d'une remarque adressée par M. Verral à Sir George, le 1er octobre 1848. M. Verral affirmait que

> [...] The Priest after finishing the mission of musquaro, has been accustomed for this last three years on his return hither of bringing up a number of Indians wanderers with him, but I beg it may be put or stop to, as it is the course of throwing them in contact with the Indians of this Post, & the consequence is, that they entice those who are inclined to be faithful to the Company to return with them, & do, as they have been doing. Proofs of which I had this summer, by losing one or two of my best hunters in this manner [24].

Voulant obtenir un titre pour le terrain de la nouvelle chapelle de Mingan, Mgr Baillargeon pensa devoir s'adresser à Sir George, le 29 novembre 1855. Il affirmait que...

> Les propriétaires de la Seigneurie de Mingan, auxquels je me suis adressé, afin d'obtenir un titre pour le terrain de la nouvelle chapelle catholique de Mingan, et du voisinage, m'informent que la Compagnie de la Baie d'Hudson a obtenu un bail pour ce territoire et qu'un octroi quelconque dans les limites suppose la concurrence de l'Honorable Compagnie. C'est pourquoi je m'adresse à vous pour obtenir le consentement requis, qui dans tous les cas n'apportera aucun préjudice aux intérêts des locataires [25].

Sir George, absent, on lui promit de soumettre sa demande au retour du gouverneur, d'Angleterre. Mgr Turgeon écrivit de nouveau l'année suivante, le 25 octobre 1856.

> [...] Vous ayant écrit le 29 novembre de l'année dernière au sujet d'une chapelle projetée dans la Seigneurie de Mingan dont la Compagnie de la Baie d'Hudson avait obtenu le bail, je reçus pour réponse que ma communication vous serait soumise à votre retour d'Angleterre. Aujourd'hui les propriétaires de la seigneurie me faisant l'offre du terrain nécessaire tant à Mingan qu'à Nataskuane, je vous prie de me faire savoir si ces plans rencontrent vos vues et si je puis compter sur le secours de la Compagnie pour tout l'extérieur des chapelles, suivant les offres des commis. Cette contribution serait bien nécessaire vu la grande pauvreté des sauvages, et l'impossibilité où je serais d'y pourvoir moi-même.
>
> Vous m'obligerez beaucoup en me faisant connaître les instructions qui seront données aux commis de la Compagnie sur ce point [26].

Le gouverneur répondit dès le 29 octobre :

> I have to acknowledge receipt of your communication of the 25th inst: and to state in reply that if the proprietors of the Mingan Seigniory are willing to grant you land at Mingan and Natashquan for the erection of chapels, the Hudsons Bay Company, as lessees of the Seignory, have no objection to offer to your plans. With reference to the assistance of the

[24] *H.B.C.*, dossier D. 5/23, p. 1.
[25] *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 585.
[26] *H.B.C.*, dossier D. 5/42, p. 328, et *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 26, p. 296.

> Company could render in the construction of the chapels, I cannot undertake any specific amount of work, but can assure you of our best assistance so far as the means at our disposal at Mingan and Natasquan may admit. I shall by the first opportunity that may offer, give such instructions to the Company's officers on this subject as will ensure their active co-operation in the execution of your designs [27].

Il n'aurait pas fallu beaucoup de bigoterie à Sir George pour refuser poliment ces faveurs. Mais le gouverneur se faisait un point d'honneur de satisfaire les évêques et les missionnaires, chaque fois que la chose lui était possible.

La correspondance des bourgeois nous offre quelques renseignements supplémentaires concernant les dates des missions. Le 28 juin 1848, M. Verral écrit que la mission s'est terminée, il y a environ dix jours [28], en 1852, M. Comeau affirme que la mission se termine le jour même de sa lettre, le 28 juin [29], et le 1er juin 1859, M. Alex. Comeau écrit encore que les missionnaires sont au poste [30].

E. Masquaro.

En 1852, on voulut transporter la chapelle de Masquaro à Itamamiou, afin de la mettre plus à la disposition des Montagnais. Tous trouvaient le procédé plus avantageux, mais Mgr Turgeon, ne voulant pas froisser la Compagnie, écrivit au père Durocher, le 17 novembre.

> [...] Mais le déplacement de la chapelle fournirait peut-être un prétexte à la Compagnie de la Baie d'Hudson pour cesser son allocation. Et il ne faudrait-il pas que les sauvages des deux postes soient consultés ?... Je serais plus porté à pardonner de mauvais procédés qu'à rompre avec la Compagnie d'Hudson [31].

On voit que malgré toutes les faveurs de la Compagnie, on éprouve de la difficulté à lui supposer des intentions droites. Le 17 décembre, Mgr Turgeon écrit de nouveau au père Durocher pour réparer son erreur et montrer encore une fois son désir de demeurer en bons termes avec la Compagnie.

> [...] J'ai eu une distraction en parlant de la translation de la chapelle de Mingan au lieu de Maskuaro. La Compagnie abandonne ce dernier poste, on peut donc transporter la chapelle au delà de la Seigneurie de Mingan, mais il ne faut rien dire ni faire qui éloigne les sauvages du

27 *H.B.C.*, dossier D. 4/52, p. 99.
28 *H.B.C.*, dossier D. 5/22, p. 319 v.
29 *H.B.C.*, dossier D. 5/34, p. 29.
30 *H.B.C.*, dossier D. 5/49, p. 303.
31 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 24, p. 690.

poste de Mingan qui ont l'habitude de s'y présenter; il ne faut pas se brouiller avec la Compagnie auxiliaire [32].

Pour éviter de se brouiller, l'archevêque s'adressera directement à son gouverneur, le 18 décembre.

Ayant entendu dire que le poste de Masquaro doit être abandonné et étant sur le point de régler ce qui concerne les postes du nord et la résidence des missionnaires, je prends la liberté de m'informer auprès de vous si la Compagnie a réellement dessein de ne plus tenir ce poste.

Pour ce qui est des moyens de subvenir aux frais de la mission, Monsieur Watt a bien voulu communiquer à mon Secrétaire l'extrait d'une lettre du 4 8bre dernier dans laquelle vous lui dites que ce n'est pas l'intention de la Compagnie de retrancher l'allocation des 100 guinées. J'en ai été d'autant plus satisfait qu'il a paru exister un moment d'hésitation aussi tard que le 28 8bre. Monsieur Gladman a même écrit des Ilets Jérémie au Revd Père Durocher qu'il n'avait pas encore reçu d'instructions à cet effet. Je présume qu'elle lui seront parvenus depuis cette époque [33].

Le gouverneur répondit le 23 décembre :

I have to ack. rect of your letter of 18 inst., and in reply to inform you that it is not the present intention of the Hudsons Bay Company to abandon the post of Musquaro, as has been reported to you...

Sir George affirme en outre qu'il n'est pas dans l'intention de la Compagnie de cesser l'allocation faite aux missionnaires [34].

F. La Compagnie demande un missionnaire.

Le 30 septembre 1864, le père Henri Tabaret écrivait au supérieur général, le très révérend père Joseph Fabre, que les messieurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson demandaient un missionnaire pour desservir de nouveaux postes en bas du fleuve Saint-Laurent. Ils s'offraient à défrayer les voyages et, de plus, à donner un traitement fixe. Le père qui en serait chargé pourrait résider aux Betsiamites avec le père Arnaud. La position permettrait aux Oblats d'évangéliser des tribus encore infidèles et que les pères n'avaient pu visiter jusqu'à ce jour, quoiqu'elles eussent souvent réclamé leur secours. Si on n'acceptait pas, ajoutait le père Tabaret, il était à craindre que ces messieurs y envoyassent des ministres protestants [35].

Nous croyons qu'il s'agit, dans cette lettre, de la mission des Naskapis, dont il sera question au chapitre suivant.

32 Archives provinciales O.M.I., dossier *Golfe-Saint-Laurent.*
33 *H.B.C.*, dossier D. 5/35, p. 334.
34 *H.B.C.*, dossier D. 4/45, p. 189.
35 Archives générales O.M.I., dossier *Tabaret.*

Si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur l'attitude de la Compagnie de la Baie d'Hudson envers les missions de la Côte Nord, nous sommes bien forcés d'admettre que, malgré certaines hésitations bien compréhensibles, surtout au sujet du salaire des missionnaires, elle fut extrêmement bienveillante et bienfaisante.

(à suivre)

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
du Séminaire universitaire.

Chronique universitaire

FACULTÉ DE DROIT.

A partir de septembre prochain, l'Université d'Ottawa ouvrira un cours complet de droit anglais (Common Law) conduisant les étudiants à la pratique du droit dans la province d'Ontario. L'Université deviendra ainsi la seule université canadienne à offrir un cours complet de droit civil de la province de Québec et de « Common Law ».

DOCTORATS HONORIFIQUES.

A l'occasion de la collation annuelle des diplômes, l'Université a offert des doctorats honorifiques aux personnalités suivantes : M. Louis Coderre, sous-ministre de l'Industrie et du Commerce dans le gouvernement de la province de Québec, a reçu le doctorat en droit; M. Marc Boyer, sous-ministre des Mines et des Relevés techniques au gouvernement fédéral, le doctorat ès sciences; le docteur Francis Leddy, doyen de la Faculté des Arts de l'Université de la Saskatchewan et même du Conseil canadien des Arts, le doctorat ès lettres, et le docteur John S. Bates, ingénieur chimiste, le doctorat ès sciences.

SUBSIDES GOUVERNEMENTAUX.

L'Université a reçu avec une très vive satisfaction la décision du gouvernement fédéral doublant les octrois déjà accordés aux universités. Cette mesure de nos gouvernants tendra pour une bonne mesure à soulager les budgets surchargés et déficitaires de nos universités et leur permettra d'améliorer leurs services et de donner un meilleur traitement aux professeurs.

Le gouvernement provincial de l'Ontario, qui depuis quelques années aide l'Université d'Ottawa, s'est montré encore très généreux pour le présent exercice fiscal.

CONGRÈS DES SOCIÉTÉS SAVANTES.

Les préparatifs du Congrès des Sociétés savantes, qui réunira à l'Université plus de deux mille membres de vingt-quatre sociétés

nationales, vont bon train. Les divers comités sont présentement constitués et manifestent une grande activité. Nous en donnerons un compte rendu plus détaillé dans la prochaine chronique.

Faculté des Sciences.

A la suite de visites personnelles aux chefs d'un grand nombre d'industries canadiennes, le Dr Pierre Gendron, doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées, a recueilli la somme d'un million de dollars pour le développement de la Faculté.

Déjà, dans l'ancien terrain de jeu, connu sous le nom d'Ovale de l'Université, on voit s'élever les nouveaux édifices de la Faculté. Le bâtiment destiné au génie électrique est déjà très avancé, et on commencera sous peu la construction du pavillon destiné à l'administration et à la chimie pure.

Le Dr Louis-Paul Dugal a été nommé secrétaire de la Faculté.

Institut de Pastorale.

Le conseil de direction de l'Institut de Pastorale, fondé récemment, sera constitué comme suit : R.P. André Guay, o.m.i., directeur; R.P. Louis-Philippe Vézina, o.m.i., secrétaire; R.P. Roger Guindon, o.m.i., et le R.P. Rhéal Laurin, o.m.i., conseillers.

On a déjà retenu les services de plusieurs professeurs avantageusement connus. Cette nouvelle initiative des facultés ecclésiastiques a été reçue avec beaucoup d'encouragement par les autorités ecclésiastiques et religieuses de notre pays, et on prévoit déjà un nombre assez élevé d'étudiants pour septembre prochain.

Séminaire universitaire.

Le R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire, ayant été nommé provincial de la province oblate du Saint-Rosaire, le R.P. Jacques Gervais, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, a été appelé à lui succéder à la tête du Séminaire.

Faculté des Sciences politiques.

Le R.P. Henri Légaré, o.m.i., doyen de la Faculté des Sciences politiques et vice-recteur, séjourne présentement en Europe où il a été

invité à donner des conférences dans plusieurs universités. Son voyage durera trois ou quatre mois.

Faculté des Arts.

La Faculté des Arts offre cette année des bourses d'aides-professeurs. Elles sont destinées aux étudiants inscrits à la section des études supérieures en français, en anglais, en histoire, en latin, etc. Ces étudiants hongrois récemment arrivés en notre pays.

Au service des étudiants hongrois.

Le R.P. Maurice Beauchamp, o.m.i., secrétaire général de l'Université, a été nommé par l'Association des Universités canadiennes (N.C.C.U.) président du comité chargé de voir au bien-être des bourses sont d'une valeur de sept cents dollars.

Faculté de Médecine.

Le D[r] A.-L. Richard, doyen de la Faculté de Médecine, vient de rentrer d'un voyage de plusieurs mois en Inde où il avait été envoyé par le gouvernement canadien en qualité de délégué du Plan Colombo, pour étudier les conditions actuelles de l'enseignement de la médecine.

Publications.

Au cours de l'année académique 1956-1957, les Éditions de l'Université d'Ottawa ont publié plusieurs volumes :

Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origine, interprétation, par Roger Guindon, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie. Thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université de Fribourg, Suisse. 24,5 cm., 360 pages. (*Publications sériées,* n° 50.)

The Celebration of Marriage in Canada. A Comparative Study of Civil and Canon Law Outside of the Province of Québec, par dom Léo Hinz, o.s.b. Thèse de doctorat en droit canonique. 24,5 cm., xvi-192 pages. (*Publications sériées,* n° 51.)

La Royauté de l'Immaculée. Rapport des Journées d'Études de la Société canadienne d'Études mariales. 22,5 cm., viii-234 pages. (*Publications sériées,* n° 52.)

Le Droit canonique particulier au Canada, par M. l'abbé Guy Arbour, p.s.s., professeur au grand séminaire de Manizalès, Colombie.

Thèse de doctorat en droit canonique. viii-176 pages. (*Publications sériées*, n° 53.)

Le Serment, son histoire, son caractère sacré, par M. l'abbé Bernard Guindon, prêtre du diocèse d'Alexandria. Thèse de doctorat en droit canonique. 24,5 cm., 250 pages. (*Publications sériées*, n° 54.)

Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. 1re partie. *De l'arrivée au Canada à la mort du fondateur (1841-1861).* Tome I. 24,5 cm., 380 pages. Cet ouvrage du R.P. Gaston Carrière, o.m.i., est le premier d'une série de travaux qui retraceront l'histoire de l'apostolat des Oblats dans l'est du pays.

Recueil de Cantiques. Accompagnement, par Conrad Latour, o.m.i. Nouvelle édition complètement refondue. viii-256 pages.

La Vocation sacerdotale à la lumière de la Théologie et de la Psychologie, par M. l'abbé João António Nabais, directeur du Centre de Psychologie appliquée et d'Éducation de Lisbonne, Portugal.

Bibliothèque générale.

Depuis quelques semaines déjà la bibliothèque générale de l'Université occupe son nouveau local dans l'édifice de la Faculté des Arts. Les étudiants y trouvent maintenant une vaste salle de consultation. Outre la salle de lecture, les bureaux de l'administration et de l'École de Bibliothécaires, ce local abrite une riche collection de plus de cent cinquante mille volumes.

Chapelle pour les étudiants.

Le nouvel édifice de la Faculté des Arts abritera bientôt une petite chapelle à l'intention des étudiants qui désireront s'y rendre entre les cours. Un don substantiel du sénateur John J. Connoly, en l'honneur du père Aimé Jasmin, o.m.i., ancien professeur de l'Université, sera utilisé à l'aménagement de cette chapelle.

Une autre chapelle sera bientôt organisée à la Faculté de Médecine.

Cercle universitaire.

L'Université sera bientôt dotée d'un cercle universitaire. Le local est déjà choisi et la charte rédigée. La campagne de recrutement a remporté un grand succès et le cercle sera prêt pour la prochaine année académique.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Lucien Dozois, o.m.i. — *La Sainte Bible.* Nouvelle édition de la traduction de Pirot et Clamer sous la direction du R.P. Lucien Dozois, o.m.i. Chicago, The Catholic Press Inc., 1956.

L'abbé John P. O'Connell publiait en 1950, à Chicago, une Bible catholique de luxe, en anglais, sous le titre *The Holy Bible. Old Testament in the Douay-Challoner Text. New Testament and Psalms in the Confraternity Text.* L'ouvrage était complété par une explication pratique et illustrée de la messe et par un dictionnaire pratique de connaissances bibliques et religieuses, de 288 pages sur trois colonnes, véritable petite encyclopédie, bien faite d'ailleurs.

Cette publication rencontra immédiatement la faveur du public catholique anglophone. Signe des temps que nous vivons : les laïcs s'intéressent aujourd'hui à toute la Bible et non seulement au Nouveau Testament. Effet aussi d'intuition juste : l'abbé O'Connell avait deviné ce qu'il fallait pour que cette Bible plût immédiatement.

Les caractères d'imprimerie, très beaux, se détachent sur un papier excellent. On a demandé à l'œuvre du peintre français Joseph-Jacques Tissot, de nombreuses illustrations en couleur, de facture réaliste, qui ressuscitent à nos yeux le monde biblique. C'est en Palestine, où l'avait conduit un pèlerinage (1886-1887), que Tissot entreprit la suite de ses tableaux sur la vie du Christ (aujourd'hui au Brooklyn Museum). Dans les dix dernières années de sa vie, Tissot travailla à une série d'illustrations de l'Ancien Testament, qui se trouvent à la New York Public Library. Le volume contient en outre de très belles cartes géographiques de l'Ancien Testament, préparées par Louis Dechmann, et du Nouveau, dues à Willard G. Smithe.

L'abbé O'Connell vit juste aussi en projetant de donner une sœur française à sa bible, qui fût destinée aux catholiques de langue française du Canada et des États-Unis. Il en confia la direction et la réalisation au père Lucien Dozois, o.m.i.

La tâche du père Dozois consistait à fournir l'équivalent français. Il ne pouvait pas être question de préparer une nouvelle version du texte lui-même de la Bible : avec les exigences modernes en fait de traduction du texte sacré, un travail semblable dépasse les possibilités d'une seule personne. La *Bible de Jérusalem* en fascicules était alors en voie de réalisation et on était encore loin de l'édition en un volume, parue en 1956. On adopta la version de Pirot-Clamer, dans son édition manuelle; elle a été préparée en collaboration et d'après les textes originaux et les anciennes versions.

On a emprunté à cette Bible les introductions et les notes. Cependant, l'introduction (générale) à la Bible (p. VI-XIX) est due à la plume du père Dozois, ainsi que la traduction des légendes pour les illustrations et les cartes, et de l'explication

de la messe. La petite encyclopédie de connaissances bibliques et religieuses lui a demandé un travail beaucoup plus considérable, car pour être pratique elle a dû être adaptée au Canada français. Il y a dans cette encyclopédie toute une foule de renseignements utiles sur l'Écriture sainte, le dogme, la morale, la liturgie, le droit canonique, les documents pontificaux, les problèmes sociaux, etc.

L'édition française possède les mêmes qualités que l'anglaise : caractères d'imprimerie très beaux, papier excellent, illustrations en couleurs très bien exécutées, reliure de luxe. Cependant on a oublié de donner les renseignements, pourtant utiles, sur les auteurs des illustrations et des cartes, pour lesquels il faut recourir à l'édition anglaise.

Le but de cette Bible est différent de celui de la *Bible de Jérusalem*. L'une est très richement illustrée, l'autre ne l'est pas. L'une est faite pour être gardée au foyer, pour être feuilletée, lue, pour que les catholiques s'intéressent agréablement et fructueusement à la Bible. L'autre est surtout un instrument de travail, très substantiel, dégarni de tout attrait accessoire. L'une, à cause de sa présentation, attire le laïc catholique, ordinaire, de bonne volonté; l'autre l'en découragerait.

L'attrait que cette édition exerce sur les familles catholiques est indiscutable : signe consolant et révélateur des temps nouveaux, des temps de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, dans un pays où auparavant la connaissance de la Bible semblait réservée aux protestants.

Le prix de cette bible est élevé ($ 35,00); mais que d'objets plus coûteux et moins utiles ornent les foyers catholiques ! On ne peut qu'encourager le désir des familles de posséder cette magnifique bible qui leur sera d'un grand profit chrétien. Et félicitons l'abbé O'Connell et le père Dozois qui ont vu juste.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.

* * *

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf, 1956. 21,5 × 15,5 cm., 1.688 p. plus 8 p. de cartes, sur papier bible, relié toile : 1.800 fr.; vinyle : 3.600 fr.; chagrin : 6.000 fr.; maroquin : 9.000 fr.

En français on ne manque pas de belles versions de la Bible, faites d'après les textes originaux et les anciennes versions. Crampon ouvrit la route; plus tard, suivirent Maredsous, la Bible du cardinal Liénart (texte de Pirot-Clamer); entretemps, Crampon était revisé par le père Bonsirven, s.j., pour l'Ancien Testament, et retraduit par A. Tricot, pour le Nouveau. Ce sont des ouvrages qui ont fait leur preuve.

Il y a une dizaine d'années, l'École biblique de Jérusalem lançait une entreprise aux lignes grandioses, aux proportions semblables à celle qui a valu aux protestants anglais l'excellente *King's James Version*, et de nos jours son rajeunissement dans la *Revised Standard Version*, elle aussi très bonne (il va de soi que nous ne considérons ici que leurs qualités intrinsèques de version et de fidélité critique à l'original).

L'École biblique faisait appel aux exégètes catholiques de langue française et aussi à des lettrés pour la production d'une nouvelle version de la Bible, avec un bref commentaire, en volumes séparés; le premier paraissait en 1949, le dernier en 1954.

L'introduction à chaque livre est très bien faite; celles au Pantateuque et à la Genèse, du père De Vaux, sont deux chefs-d'œuvre. Le commentaire, dans les premiers volumes, était malheureusement trop succinct, ainsi pour les Psaumes;

dans les suivants, le commentaire prit des proportions parfaites : les volumes de Job, de la Sagesse, pour ne citer que ceux-là, sont de vrais bijoux.

Tout l'essentiel y est, sans lourdeurs ni discussions inutiles. Le message de Dieu y est mis en vedette; les aspects humains qui nous permettent de mieux saisir la pensée de l'hagiographe et par conséquent de Dieu sont mis en lumière; le complément et l'enrichissement du texte primitif par les auteurs sacrés postérieurs et par l'Église, gardienne du dépôt sacré, ne sont pas négligés. Le tout se présente dans un format très beau, aux caractères très nets se détachant sur un papier excellent. Cette œuvre est l'une des plus belles gloires de l'exégèse catholique française de nos jours et fait honneur à l'Église catholique.

En un tour de force des plus audacieux, les directeurs ont réussi à concentrer en un seul volume les quarante-trois fascicules de l'édition précédente. Le texte de la Bible a été revisé, en obtenant une plus grande uniformité. Les notes et les introductions ont été condensées; des remarques de critique littéraire, des renseignements historiques, des références à des documents extra-bibliques ont été réduits. En revanche, on a développé des notes synthétiques sur des termes techniques qui reviennent souvent dans la Bible, sur le contenu et le développement d'idées qui ont joué un rôle important dans l'histoire de la Révélation.

On a inauguré un système de références marginales des plus ingénieux, qui permet d'étendre immédiatement un regard complaisant et satisfait sur les sources d'un texte donné, sur ses rappels et ses développements dans les livres inspirés plus récents. Un tableau chronologique, très bien fait et très utile, à la fin du volume, donne les dates et les événements qui se succèdent ainsi que les correspondances avec l'histoire profane, depuis les origines jusqu'à la fin du premier siècle après Jésus-Christ.

Si on excepte la petitesse des caractères d'imprimerie, quoique très distincts, surtout pour les notes et les introductions, et l'inconvénient du peu de relief du chiffre indiquant le commencement du chapitre, la *Bible de Jérusalem* en un volume, parue en 1956, qu'on arrache littéralement aux libraires dans le monde entier, est une réussite sans précédent.

L'édition en un volume ne diminue pas l'utilité de l'édition en fascicules séparés. Dans celle en un volume, on trouve tout ensemble et c'est un grand avantage. Dans l'autre, chaque fascicule se présente dégagé, attrayant, facile à lire, sollicitant le lecteur à le dévorer.

L'édition *de poche* de la *Bible de Jérusalem* en un volume, parue en 1956 chez Desclée de Brouwer, se présente dans un format très élégant mais avec des caractères fort petits. Les introductions ont disparu, ainsi que les références marginales; les notes sont imprimées en bloc à la fin de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais il n'y a aucun signe dans le texte qui fasse deviner leur présence. Édition de poche, certainement, et très belle, qu'on pourra aussi étudier, si on est pourvu de bons yeux. Pour l'étude on préférera l'autre.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.

* * *

The World Book Encyclopedia, in Eighteen Volumes and Reading and Study Guide. Chicago, Field Enterprises, Inc., 1957. 19 v. $129, Blue Library Binding; $149, President Red — Red Premier; $189, Aristocrat — White de luxe.

Lucky indeed are the children and young people who have access to *The World Book Encyclopedia,* in Eighteen volumes, and Reading and Study Guide, 1957. Here is a reference tool which is especially designed for their needs and tastes, offering so much in education, entertainment, and information.

Mindful of students' active and even strenuous efforts during study periods or reading for relaxation, the publishers have put this set into a durable but very attractive binding with lettering detail on the spine of each volume that ensures quick, easy consultation, and lends a pleasing appearance to the shelves.

The previous high standard of World Book has been fully maintained in this 1957 copyright edition: good, clear print, excellent quality paper; even more and better illustrations. In fact the very fine plates have been supplemented to a great extent by the addition of striking graphic work, by which complex ideas are made clearer to young people. The growth of Canada in the last 50 years, for instance, can be fully appreciated by the youngest — by just examining the pictures on page 1177.

All major articles are signed by eminent specialists. A list of these in volume one covers some 40 pages, and their qualifications are quite impressive. Here in 19 volumes is gathered the sum total of their experience expounded in such a manner as to intrigue and satisfy the questing mind of our youth. Lucky indeed are the children and young people who can enjoy all this!

There is a great deal of evidence that the 1957 edition of World Book is up-to-date. An article on coloured T.V. shows all the latest developments in this field with full diagrams illustrating the process. Automation is treated in the same manner with pictorial aids to supplement the text. But, the article on French Canadian Literature could have shown important recent trends in that field.

The text throughout is direct and lucid, meeting the child's and young people's needs by avoiding too academic a treatment of the subject. This is the perfect instrument for busy, tired parents, who are faced with the necessity of answering, within minutes, the many questions which come to growing young minds. Here, the diagrams, graphs, and coloured plates are very useful. The latter are so beautifully done that the young enquirer — and surely the adult — will be enthralled and continue exploring the volumes long after the questions have been answered. The very best of modern photography seems to have been lavished on this encyclopedia. The images are true, clear, interestingly portrayed, and, in colour, they become superb.

Canadians will be pleased to find 134 pages of this set devoted to Canada and the word Canadian. The material is well illustrated with plates and graphs. It includes the history, government, social and cultural achievements, libraries and literature of Canada. In other volumes one finds each of the ten provinces similarly treated. Each of these has a pictorial map showing the leading products and industries. A series of questions at the end of each of these articles is helpful to both students and teachers.

While the whole scheme of this reference work is slanted toward the mind of children and young people — adults will profit also from the intellectual wealth of its pages, particularly when reference is made to the valuable benefits derived from the "Unit Teaching Plans", "The Lookies", "Through the year with World Book", and "1200 Questions for Business and Professional Men and Women". All libraries will find it most useful and popular, but for schools, colleges, and in the home, it is highly recommended for first purchase.

Auguste-M. Morisset, o.m.i.
University Librarian,
Director, Library School.

* * *

JACQUES CHEVALIER. — *Histoire de la Pensée.* Tome II. *La Pensée chrétienne.* Paris, Flammarion, 1956. 21,5 cm., 846 p.

Après nous avoir donné, l'an passé, dans le tome I de son *Histoire de la Pensée,* une pénétrante, compréhensive et magistrale étude sur la pensée antique, M. Chevalier poursuit sa gigantesque entreprise et, dans le présent volume, traite de la pensée chrétienne des origines à la fin du XVI[e] siècle. On ne cesse de s'émerveiller de la justesse de ses vues et de ses jugements, comme de l'étendue de son érudition, de l'exactitude de sa documentation et de l'abondance de sa bibliographie, qui inclut les livres et articles parus jusqu'en 1956. L'auteur fait preuve de connaissances vastes et profondes, non seulement en philosophie, mais en histoire, en critique scripturaire, en théologie positive ainsi qu'en théologie mystique. A la fois philosophe et croyant, il est bien doué pour exposer la prodigieuse richesse de la pensée chrétienne.

Dans un premier chapitre, il fait ressortir l'originalité et l'apport philosophique du message chrétien, qu'on ne peut réduire à une synthèse ou un syncrétisme de la pensée antique, mais qui a été une révolution produite dans la pensée humaine par la Révélation, par la Parole divine, qui transcende toutes les philosophies, par la Sagesse de Celui qui est la Vérité même et qui seul mérite le nom de Sage. On revoit aussi comment les controverses trinitaires et autres ont été l'occasion de développer la doctrine catholique et de préciser beaucoup de concepts philosophiques.

Le chapitre sur la constitution de la pensée chrétienne au IV[e] siècle insiste, comme de juste, sur saint Augustin et son néoplatonisme, de même que sur l'influence augustinienne, qui s'exerça incontestée pendant près de dix siècles et qui ne fut supplantée que par l'influence thomiste. La différence entre l'augustinisme et le thomisme fait l'objet d'une des nombreuses notes, très fouillées et développées, qu'on trouve en *Appendice* et qui élucident maints points de doctrine plus ou moins compliqués ou controversés.

Comprenant une centaine de pages, le cinquième chapitre: *Saint Thomas d'Aquin et son époque,* mérite une mention spéciale. L'auteur, qui est historien autant que philosophe, décrit le climat intellectuel du XIII[e] siècle et tous les courants d'idées qui s'y rencontraient, et il nous aide à mieux comprendre la hardiesse novatrice de l'Ange de l'École, dont on peut dire « qu'il a été l'expression la plus parfaite d'un des plus hauts moments dans la pensée humaine et chrétienne ». Tout en soutenant que la christianisation d'Aristote a été la grande œuvre philosophique du XIII[e] siècle, l'auteur ne manque pas d'indiquer l'écart entre le thomisme et l'aristotélisme. Il y a, dans ce magnifique chapitre, des pages lumineuses sur l'idée de création, sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence chez les êtres finis, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur la causalité et la participation, sur Dieu-Amour, ce qu'Aristote n'avait jamais saisi, sur la vie, la connaissance et l'intelligibilité, la nature et la destinée terrestre et supra-terrestre de l'homme en tant qu'individu et personne, sur la notion de personnalité, sur les principes de l'être et la puissance obédientielle, etc. Nous n'avons mentionné que quelques-uns des thèmes que l'auteur traite avec compétence et maîtrise. Un des points disputés qu'il aborde avec force documentation et où il prend position, c'est le fait que Siger de Brabant, vers la fin de sa vie, a abandonné l'interprétation averroïste du péripatétisme. Parmi les véritables trouvailles de l'auteur, citons celle-ci : « L'existentialisme ne serait qu'un scotisme découronné. »

Le nominalisme d'Occam, avec ses conséquences désastreuses pour la pensée, est longuement exposé; et l'on voit comment est disparu graduellement le bel équilibre de la raison et de la foi. Dans le chapitre final sur le XVI[e] siècle,

l'auteur analyse le trait commun à presque tous les mouvements de pensée de cette époque, c'est-à-dire l'opposition à la scolastique, opposition qui fut personnifiée surtout par Luther, avec son déterminisme et son subjectivisme, par Érasme, qui est considéré avec beaucoup de sympathie, et par Montaigne, qui est appelé l'ancêtre de Descartes. Lorsqu'il est question de la réforme catholique, l'auteur souligne l'âge d'or espagnol, avec ses philosophes comme Vitoria et Suarez et ses mystiques comme sainte Thérèse d'Avila et saint Jean-de-la-Croix. Il est peu d'historiens de la philosophie qui mentionnent ces derniers, et cependant « le mystique est le plus raisonnable des hommes » et on aurait tort d'ignorer son apport à la pensée humaine, car la doctrine des grands mystiques donne à la pensée chrétienne son plein épanouissement et seule une pensée chrétienne intégrale peut répondre aux ultimes questions de l'homme sur lui-même.

Les superlatifs nous manquent pour apprécier comme il convient une œuvre de cette envergure et de cette valeur tout à fait exceptionnelle. Tous ceux, que les mouvements d'idées intéressent et qui auront pris connaissance des deux volumes : *La Pensée antique* et *La Pensée chrétienne*, voudront aussi lire le tome III : *La Pensée moderne*, qui doit paraître prochainement. En nous gratifiant de cette excellente et monumentale *Histoire de la Pensée*, qui fait appel non seulement à l'esprit mais à l'âme, non seulement à la curiosité de l'homme mais au souci qu'il doit avoir de donner à la vie son véritable sens, M. Chevalier apporte un digne couronnement à sa belle et longue carrière de professeur et mérite notre gratitude autant que notre admiration.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Chanoine Georges Panneton. — *Le Ciel ou l'Enfer*. Tome II. *L'Enfer*. Paris, Beauchesne, 1956. 275 p.

Par ce deuxième volume, M. le chanoine Panneton termine son enquête théologique sur les fins dernières. On trouvera donc ici la même présentation, la même méthode que dans *Le Ciel*. Nous ne pouvons en général que répéter les éloges que nous faisions de ce dernier volume (voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1956, p. 136-137). Les prêtres qui ont à préparer des instructions, les âmes consacrées à Dieu et les gens du monde trouveront ici une lecture agréable, une doctrine sûre et un stimulant à une meilleure vie. Bien que le sujet s'y prête, l'auteur n'a pas cédé à la tentation de le traiter d'une manière apocalyptique : le thème est grave, certes, mais il est exposé avec une piété sobre et une émotion contenue. Bien des lecteurs apprécieront particulièrement la place faite aux difficultés que pose l'enfer pour les esprits attentifs.

L'auteur nous permettra quelques remarques de détail que la lecture nous suggère au cours des pages :

— p. 10. — L'enjeu des sports et des champs de bataille est qualifié de « futile ou passager ». Nous n'aimons pas beaucoup ces épithètes. Le sport est un élément utile et normal de la vie et le champ de bataille risque fort de toucher aux fins dernières.

— p. 33. — « L'Église, présumant la condamnation... » Est-ce là le vrai motif de l'Église ? Ne s'agit-il pas plutôt de priver de secours et d'honneurs religieux sociaux des chrétiens à fin scandaleuse, sans préjuger de la sentence de Dieu ?

— p. 38. — Depuis 1950, il y a eu une autre édition de l'*Enchiridion Indulgentiarum*. Il vaudrait mieux référer à cette édition.

— p. 39. — Le mot « rigoriste » conviendrait mieux que « rigide » pour désigner l'opinion des tenants du petit nombre des élus.

— p. 54. — Je ne crois pas que le texte de Job (XX, 26) soit considéré comme s'appliquant à l'enfer. Du reste, l'interprétation des textes relatifs au « schéol » dans l'Ancien Testament demande à être nuancée.

— p. 68. — « Debout les damnés de la terre ! » clament les communistes dans le chant de l'*Internationale*. Ne serait-ce pas une sorte d'aveu de leur vocation à l'Enfer ? » Tout en admettant la malice des chefs et des agitateurs communistes, cette interprétation nous surprend un peu. Est-il interdit de penser que le bon Dieu accueillera dans son paradis un certain nombre de ces pauvres exploités à qui on fait brailler l'*Internationale* ?

— p. 73 et suiv. — L'auteur donne ici une série de cas d'apparitions et de possessions. Elles sont puisées à de bonnes sources et peuvent, même en n'entraînant que des actes de foi humaine, utilement toucher le lecteur.

— p. 99 et suiv. — L'enfer et les perfections divines. Il y a là une objection terrible qui trouble bien des esprits de bonne foi. Le développement donné à cette question est parfaitement justifié.

— p. 137-139. — On trouve ici d'excellentes remarques sur le symbolisme de certains détails des descriptions de l'enfer et sur l'état des âmes séparées.

— p. 167. — Interpréter l'éruption du Vésuve et de la montagne Pelée (Martinique) comme un châtiment de la corruption, du blasphème et du sacrilège est sans doute plausible. Mais, au moins pour ce qui regarde la Martinique, en considérant que treize Spiritains, onze prêtres séculiers, soixante et une religieuses de Cluny et de Chartres et environ quarante mille personnes ont péri dans le cataclysme, la tragédie est peut-être susceptible d'un autre sens.

— p. 170. — La note sur les facultés sensibles (mémoire, imagination) et l'état des âmes séparées est très pertinente.

— p. 201. — L'œuvre de Dante « qu'il dénomma ironiquement la *Divine Comédie* ». S'il est juste de dire, dans l'histoire littéraire de tous les peuples, que la comédie est une œuvre de caractère plaisant, nous croyons que le poème de Dante fut ainsi nommé parce que l'œuvre était rédigée en langue vulgaire.

Louis Taché, c.s.sp.

* * *

Jean Daniélou, s.j. — *Sainteté et Action temporelle*. Paris, Desclée et C^ie^, 1955. 60 p.

Ce récent opuscule du père Daniélou n'est pas précisément un « livre de recettes » à l'intention de l'homme d'action. C'est un écrit de théologien s'efforçant d'élucider certaines questions que se posent souvent les chrétiens engagés dans l'action temporelle.

L'auteur cherche d'abord à réfuter l'objection selon laquelle les tâches « profanes » du laïc seraient un obstacle à sa sanctification de même que, inversement, sa sanctification pourrait faire obstacle à son efficacité technique. Il s'attaque ensuite à une caricature de la charité chrétienne qui, sous l'influence des marxistes, chercherait à favoriser une « communion humaine » qui ne serait plus fondée sur l'amour de Dieu. Dans un troisième chapitre, le père Daniélou s'adresse à ceux qui prétendent dissocier les tâches temporelles de leur relation avec Dieu. Il en profite

pour souligner que l'obéissance à la loi divine, loin de favoriser la passivité à l'égard de l'ordre établi, est un stimulant pour lutter contre l'injustice et une garantie contre « l'oppression des cités terrestres ».

Le dernier chapitre répond à ceux qui reprochent aux chrétiens d'aliéner leur liberté en se soumettant à l'Église. La liberté essentielle est celle qui nous délivre des liens de la chair et du péché pour nous rapprocher de Dieu. C'est cette libération que le Christ a conquise au prix de son sang, et qui continue de s'opérer au sein de l'Église sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. A quoi servirait à l'homme de s'affranchir d'un joug extérieur pour se retrouver ensuite en possession d'une liberté vide de sens ?

On voit dans quelle perspective l'auteur se place pour résoudre les dilemmes des chrétiens engagés dans l'action temporelle. Je ne vois pas comment on pourrait les résoudre autrement — surtout pas en essayant de prouver que le christianisme pourra, mieux que le marxisme, assurer l'avènement d'un paradis terrestre...

Pierre LAPLANTE.

* * *

HENRY BERNARD-MAÎTRE. — *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne.* Paris, Cathasia, [1935]. 277 p. (Série culturelle des hautes études de Tientsin.)

Le R.P. Henri Bernard-Maître publie ici une série de conférences qu'il donna, il y a une vingtaine d'années, à un auditoire presque exclusivement chinois à Sienshien. Ce livre témoigne de beaucoup d'érudition et est, au fond, le fruit d'une préoccupation apostolique : le rapprochement et le confrontement des anciens sages de la Chine avec les maîtres de la philosophie chrétienne. Dans une première partie, l'auteur passe en revue la pensée chinoise jusqu'à l'intuitionnisme de Wang Yang-ming (+ 1528). Une deuxième partie nous donne un aperçu des missionnaires jésuites qui travaillèrent en Chine, de Matthieu Ricci jusqu'au XVIII[e] siècle. La troisième partie traite des « rencontres de la civilisation occidentale avec la culture chinoise ». Ces rencontres ont souvent produit des chocs assez violents, surtout au XIX[e] siècle, mais ils ont aussi laissé dans l'âme chinoise une inquiétude non satisfaite, de sorte que le Chinois hésite entre le spiritualisme et le matérialisme. Les événements qui se sont produits en Chine depuis le temps où les conférences furent données, nous ont montré en quel sens l'option s'est faite.

R. BOUDENS, o.m.i.

* * *

ROMÉO ARBOUR, o.m.i. — *Les Revues littéraires éphémères paraissant à Paris entre 1900 et 1914. Répertoire descriptif.* Paris, José Corti, 1956. 23 cm., 93 p.

Il est important de bien lire le titre de cet opuscule et l'*Avant-propos,* pour ne pas nous méprendre sur son contenu, comme l'ont fait, avec des réactions d'un ton d'ailleurs bien différent, André Billy dans *Le Figaro Littéraire* et Jean-René Huguenin dans l'hebdomadaire *Arts.* Ce répertoire est destiné uniquement à servir les recherches universitaires.

Le père Arbour produit la liste complète de cent quatre-vingt-cinq revues, publiées à Paris entre 1900 et 1914 et dont aucune n'a vécu plus de quatre ans; quatre ans, c'est la limite que notre auteur se fixe et qu'il signifie quand il qualifie ces publications d'éphémères. Pour cent cinquante-quatre de ces revues, les recher-

ches de notre auteur nous valent des informations bibliographiques précises : dates, idée générale du contenu, principaux collaborateurs, endroit où on en peut trouver le dépôt. Un appendice réunit les trente et une autres revues qui n'ont même pas laissé de traces dans les principales bibliothèques parisiennes.

Il y aurait une thèse à écrire sur les « petites revues » ; ce n'était pas ici le dessein du père Arbour. Mais son petit livre sauvera beaucoup de temps à celui qui entreprendra ce travail.

La discrimination qui exclut de notre tableau les revues éphémères ayant duré plus de quatre années reste objectivement un peu gênante. Il faudra que ces recherches soient un jour complétées, dans un répertoire qui comprendra alors toutes les revues littéraires publiées à Paris et ailleurs entre 1900 et 1914; André Billy, dans son livre sur *L'Époque contemporaine,* estime que le chiffre total doit dépasser les trois cents.

Le travail est tout de même fait pour plus de la moitié de ce nombre.

R. Robidoux, o.m.i.

* * *

L. Fréchette, c.s.c., et G. Bertrand, c.s.c. — *Nourritures spirituelles.* Montréal, Fides, 1956. 21 cm., 465 et 422 p.

Ces deux forts volumes de *Nourritures spirituelles* se présentent comme une anthologie de la spiritualité canadienne-française, où le soin de citer les plus belles pages a cédé le pas à la préoccupation de fournir un développement continu. Écartant les textes, ou les parties de textes, trop techniques ou didactiques, les compilateurs ont cherché, avant tout, à mettre à la portée de toutes les âmes les richesses que contient notre littérature religieuse. L'ordination de la matière est gouvernée par le rythme du cycle temporal de la liturgie, les fêtes du sanctoral ne jouant qu'un rôle de second plan. On ne peut que féliciter les pères Fréchette et Bertrand d'avoir ainsi forgé un traité de spiritualité écrit par les auteurs de chez nous et pour les âmes intérieures de chez nous. Dans son ensemble, ce recueil peut être utilisé soit comme un livre de méditation, soit pour la lecture spirituelle quotidienne. C'est l'ouvrage idéal pour ceux qui, tout en ne disposant que de rares et courts loisirs, souhaitent cependant pouvoir se livrer à de pieuses lectures ou à des réflexions salutaires sur les questions fondamentales et vitales de notre sainte religion.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Arthur-M. Granger, o.p. — *Comment préparer son mariage ?* Montréal, Éditions du Lévrier, 1956. 9e édition, 19 cm., 238 p.

Comment préparer son mariage ? en est à sa neuvième édition. Voilà qui témoigne tout à la fois de la valeur de l'enseignement qu'il dispense et de l'accueil favorable qu'il n'a cessé de recevoir de la part du public. Telle qu'exposée dans ce volume, cette préparation est l'œuvre de toute une vie. Commencée tôt, intensifiée au temps des fréquentations, la discipline du cœur et des sens qu'elle requiert ne doit jamais être tenue pour parfaite, ou pour rendue à un point où les époux pourraient être justifiés de s'en désintéresser. Une première partie indique le travail que chacun doit faire sur soi afin d'acquérir et de développer les qualités personnelles qu'il devra posséder le jour où il pensera sérieusement au mariage. La seconde partie donne de sages directives pour la période où un jeune homme et

une jeune fille se fréquentent assidûment avec l'intention de se rendre compte de leur mutuelle convenance pour fonder un foyer. Les enseignements que contient cet ouvrage se recommandent à l'attention des jeunes gens des deux sexes, et de beaucoup de gens mariés.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Jean Guy. — *Margherita, sainte Rita.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 20 cm., 143 p.

Le cinquième centenaire de la mort de sainte Rita arrive à point. Il nous vaut une biographie qui sera accueillie avec enthousiasme par tous ceux qui cherchent auprès de Dieu une avocate à qui confier des cas jugés impossibles et des causes sans espoir. Redonner confiance à ceux qui désespèrent, ranimer l'esprit de foi chez les découragés, tel est le but apostolique qui a présidé à la rédaction de cet ouvrage. En douze courts chapitres se déroulent les événements qui ont contribué à faire d'une humble femme, l'épouse exemplaire, la religieuse modèle, et finalement, la sainte de l'*Impossible.* Cette vie extraordinaire est plus qu'une légende dorée. Aussi l'auteur a-t-il pris soin de prévenir et de réfuter les difficultés qu'on serait tenté d'objecter à l'authenticité des faits miraculeux dont est tissée l'existence de notre sainte.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Bonaventura Mariani, o.f.m. — *Rerum Ecclesiasticarum Documenta.* Series Minor. Subsidia Studiorum, 3. *Breviarium Syriacum.* Rome, Herder, 1956. 20 cm., 71 p.

Le *Breviarium Syriacum* est un opuscule important pour les travaux de recherche en matière d'histoire ecclésiastique. Ce précieux document fixe la liste des noms qui, au IV^{e} siècle, figurent au martyrologe syriaque. Le père Bonaventura Mariani livre d'abord, dans une introduction, le résultat de ses études sur les questions de critique externe, puis il présente la traduction latine du texte accompagnée de nombreuses notes de critique interne. Une table alphabétique achève l'ouvrage.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Hans Urs Von Balthasar. — *Le Cœur du monde.* Traduit par Robert Givord. Paris, Desclée de Brouwer, 1956. 19 cm., 241 p. (Collection « Présence chrétienne ».)

L'auteur réunit dans une même étude deux aspects complémentaires de la figure du Christ. A côté du caractère d'intimité personnelle du cœur humain et sensible de ce dernier, il décrit son action sur les choses créées. A la fois théologien et poète, Hans enseigne, en une langue immensément imagée, une doctrine des plus élevée. Les dialogues directs alternent avec des discours soit à la première, soit à la troisième personne, où s'expriment tour à tour, le Christ, l'homme et même Satan. Ce livre appartient à un genre littéraire bien spécial et, de toute évidence, il ne répète aucun des nombreux ouvrages qui traitent du Sacré-Cœur.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

MARIA MONTESSORI. — *L'Éducation religieuse. La vie en Jésus-Christ.* Traduit par GEORGETTE-J.-J. BERNARD et ANNE-MARIE BERNARD. Paris, Desclée de Brouwer, 1956. 19 cm., 207 p.

Rares sont les éducateurs qui, d'une façon ou d'une autre, n'ont pas entendu parler de la « Méthode Montessori ». Peu cependant ont eu l'opportunité d'en examiner les lois pédagogiques. Dans *La vie en Jésus-Christ,* Maria Montessori définit l'esprit qui présida à ses recherches psychologiques et à l'élaboration de sa didactique. Elle nous raconte de quelle manière elle appliqua au domaine de la liturgie les principes de sa méthode. Sa technique vise à entretenir l'attention de l'enfant et à ouvrir son intelligence moins par des images que par l'activité qu'il lui faut déployer afin, par exemple, de réunir en un tout bien ordonné les diverses parties de la messe. Le présent volume fait aussi la description du matériel requis pour l'étude de la messe, et présente un missel spécial grâce auquel les bienfaits de la méthode sont renouvelés au moins chaque dimanche de l'année. Il faut savoir gré aux traductrices d'avoir ainsi mis à la portée des éducateurs de verbe français ce modèle de pédagogie chrétienne où les jeunes esprits sont guidés dans les voies du savoir et de la sagesse par l'acquisition de connaissances religieuses et par le développement d'une vie liturgique consciente.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

JOSEPH STIERLI, s.j. — *Le Cœur du Sauveur.* Traduit par l'abbé CH. MUNIER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 19,5 cm., 258 p.

Le Cœur du Sauveur contient une série d'articles dus à la plume d'éminents théologiens, et préparés sous la direction du père Stierli. Sans prétendre offrir une étude théologique exhaustive sur le mystère du Cœur de Jésus, il n'en contient pas moins une contribution importante à l'élaboration d'un traité dogmatique. Une première partie, d'allure historique, nous fait remonter aux sources de ce mouvement de piété chrétienne pour le rattacher aux écrits patristiques et aux saintes Lettres. Une seconde partie, plus spéculative, scrute la nature de la dévotion au Sacré-Cœur : elle offre un exposé des concepts essentiels et des principes fondamentaux sur lesquels s'appuie cette dévotion, précise son objet et ses rapports avec l'ensemble de la piété, et explique le rôle que joue l'intention de *consoler* le Seigneur dans ses souffrances. Un dernier chapitre rappelle les fruits merveilleux liés à cette dévotion et qui devraient se rencontrer partout où on la pratique. Puisse cette synthèse contribuer pour sa part à réaliser le désir de Pie XI en aidant les âmes « à connaître plus profondément et plus rapidement le Christ Seigneur, à l'aimer plus ardemment, à l'imiter avec plus d'application et d'efficacité ».

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

G. HUNERMANN. — *Le Vainqueur du Grappin. La Vie du Saint Curé d'Ars.* Traduit par l'abbé M. GRANDCLAUDON. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 20 cm., 299 p.

G. Hunermann possède à un rare degré le talent d'écrire pour être lu et compris par tous. Grâce à la traduction qui en a été faite, les lecteurs de verbe français ont pu, à maintes reprises, apprécier ses biographies. A la liste des vies édifiantes que nous lui devons vient s'ajouter celle du thaumaturge du XIX^{e} siècle, le saint curé d'Ars. Mettant à profit sa verve coutumière et son goût merveilleux du pittoresque,

il nous présente, dans un récit vivant où abondent les dialogues, les événements dramatiques qui forment la trame de cette existence extraordinaire. Année par année, étape par étape, sont étalés sous nos yeux les expédients d'un acharnement héroïque et surnaturel qui permettra à Jean-Marie Vianney d'arriver au sacerdoce et de faire ensuite la conquête de son village sur le démon. Autant, sinon plus que ses devanciers, ce volume, dont chaque page est palpitante d'intérêt, saura plaire à tous.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les Canadiens de descendance indienne

La plupart des êtres humains revendiquant, avec fierté, cela va sans dire, le titre ou l'appellation de Canadiens sont de descendance européenne. A l'origine, ce titre signifiait simplement un endroit de résidence. On était Canadien parce qu'on résidait sur un territoire communément appelé le Canada. C'était une autre façon de dire que tous les Français n'habitaient pas la France ni tous les Anglais, l'Angleterre ou la Nouvelle-Angleterre.

Avec l'adaptation inévitable des mœurs et coutumes apportées d'Europe, l'évolution des institutions économiques, sociales et politiques, l'association des groupements d'origine française et britannique, l'intégration de millions d'immigrants européens, la pénétration de tout le territoire national, l'exploitation des ressources naturelles, l'industrialisation, et les relations avec les autres pays, en particulier les États-Unis, le titre de Canadien en vint à signifier non plus seulement un endroit d'origine, mais une *manière d'être.* Que l'on hésite encore en certains milieux à définir avec précision en quoi consiste cette manière d'être, que l'on trouve plus facile encore de dire que nous ne sommes ni Français, ni Anglais, ni Américains, cela n'a que peu d'importance. Les êtres humains habitant le territoire canadien ont acquis des manières de travailler, de se loger, de s'habiller, de se protéger contre la maladie, le froid, de se récréer, de s'organiser politiquement, de prendre soin de leurs indigents, d'éduquer leurs enfants, et surtout de penser et de juger, qui leur sont particulières. Le tout compose la culture propre aux Canadiens, au sens défini par les anthropologues et non par la Commission royale Massey.

Cette notion anthropologique de la culture, trop souvent négligée ou ignorée dans nos études traditionnelles, apparaît de plus en plus comme indispensable à quiconque veut véritablement comprendre la réalité concrète de l'être humain vivant dans la société de ses semblables. C'est elle qui explique le mieux les frictions entre individus et

groupements d'origines différentes. On nous pardonnera donc de nous y arrêter quelque peu.

La culture, au sens anthropologique du mot, est cet ensemble de manières d'agir et de réagir, de penser et de juger, qui est le fruit de l'adaptation constante de l'activité d'une collectivité humaine donnée, aux circonstances géographiques et sociales de son milieu particulier, pour la satisfaction des besoins physiques, psychologiques et spirituels de ses membres. Elle est, on pourrait dire, l'actuation par adaptation progressive au milieu géo-social, des puissances générales d'agir qui sont caractéristiques de l'être humain. En ce sens, il est absolument inconcevable qu'une collectivité donnée puisse persévérer longtemps dans le même milieu particulier sans élaborer une culture propre. De même, il est impossible qu'un être humain grandisse et atteigne sa maturité sans être modelé, ou du moins profondément influencé, par la culture propre au milieu familial et social dans lequel il grandit. L'être humain conçu d'une façon abstraite par le philosophe et le juriste, voire même par le médecin, le psychologue et l'éducateur, n'existe pas en réalité, à moins que Dieu lui-même veuille le créer de toute pièce à l'âge adulte.

La culture étant l'accumulation progressive et constante des tentatives réussies d'adaptation de l'agir humain à un milieu géo-social donné, ses formules et manifestations particulières sont donc préférées par la société qui les élabore, comme étant efficaces à la satisfaction des besoins de l'être humain. Il est presque inévitable, en conséquence, que les membres de chaque société croient leur façon de penser, de voir, de juger, c'est-à-dire leur culture, supérieure à toute autre et lui attribuent une valeur pour ainsi dire universelle. D'où la surprise de chacun de nous en grandissant de constater, par la lecture, l'image ou la réalité, que les voisins d'en face, les gens d'une autre ville, ceux d'une autre région, ou d'un autre pays, n'agissent pas comme nous. De là à prendre en pitié ces étrangers et à les croire inférieurs culturellement, il n'y a qu'un pas que la majorité, hélas ! des êtres humains franchissent avec très grande facilité. Où l'on voit que la pression vers la conformité et la standardisation ne sont pas exclusivement le fruit de la production industrielle en série, quoi qu'en aient pensé les membres de la Commission Gordon.

Il existe donc, du moins dans ce sens anthropologique, une culture canadienne. Comme toute culture, elle comporte nécessairement une variété de modalités et une variabilité de degré, de moins ou plus au sein de la même modalité. C'est pourquoi certains modes d'agir, de se comporter, de penser, ou de s'exprimer, sont acceptés ou rejetés, en paroles ou en actions, par l'opinion publique locale, régionale ou nationale, comme étant, ou n'étant pas « canadiens ». Le titre de « Canadien » a donc depuis longtemps déjà une signification non plus simplement géographique, mais vraiment socio-culturelle, peut-être encore indéfinissable, mais certainement très consciente dans l'esprit de la majorité des individus et des groupements qui s'en réclament.

A cette deuxième signification est venue s'en attacher une troisième tout récemment. Il s'agit du titre légal de citoyen canadien tel que défini par un acte du parlement en 1948. Au point de vue anthropologique, ce titre résume un ensemble de prérogatives, de droits, de privilèges et de responsabilités, attribués par convention purement humaine, donc d'une certaine façon, artificielle, à une quinzaine de millions ou plus d'êtres humains, par un organisme social appelé gouvernement du Canada, et cet organisme est reconnu par les individus et sociétés occupant d'autres régions du globe comme étant en société la partie septentrionale de l'Amérique du Nord.

Aux yeux des étrangers encore plus que de nous-mêmes, ces trois significations géographique, culturelle et juridique comportent, pour l'homme ou la femme qui peut s'en réclamer, de nombreux avantages que nous ne saurons jamais trop apprécier. Ces avantages sont d'ordre économique, social, intellectuel, artistique et religieux. Sans doute, ne sont-ils pas supérieurs en tout et chacun à ceux dont jouissent nos frères les humains dans d'autres pays. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des circonstances socio-économiques et autres dont nous jouissons au Canada fait l'envie de presque les deux tiers de la population du globe.

Chacun des êtres humains habitant le territoire canadien ne jouit pas nécessairement de tous ces avantages au même degré. Le fait de résider au Canada, sans plus, facilite habituellement l'accès à un standard de vie reconnu comme étant supérieur à tout autre sauf à celui des États-Unis. L'accès aux avantages socio-politiques et, indirectement, d'ordre économique, auquel donne droit le titre légal de

Canadien est ouvert à tous les non-Canadiens venus résider au Canada et qui acceptent de se soumettre aux prescriptions de la loi sur la citoyenneté.

Est-ce que, dans la pratique et en réalité, tous les êtres humains habitant notre territoire national, à l'exclusion évidemment des quelques milliers d'émigrants arrivés au cours des derniers mois, jouissent de tous les avantages d'ordre divers mentionnés plus haut ? Du moins, en ont-ils l'accès au même degré ? Il ne s'agit pas évidemment des individus complètement dénués de ressources intellectuelles qui ne sont personnellement pas en mesure de tirer profit de ces avantages. A tout prendre, le sort de ces individus est assez souvent un avantage en lui-même, puisque de nombreux organismes fédéraux, provinciaux, municipaux et volontaires se dévouent à leur service. La question se pose surtout en termes de groupe. Y a-t-il des individus qui, du fait de leur appartenance à un groupe déterminé au sein de la nation canadienne, sont pratiquement, sinon juridiquement, privés, en partie substantielle du moins, des bienfaits que procure éventuellement la résidence continue sur le territoire canadien ?

Une réponse adéquate à cette question est peut-être impossible, même aux spécialistes de la division de la citoyenneté au gouvernement fédéral. D'une façon générale cependant, personne ne peut nier qu'en de nombreux endroits, pour ne pas dire à peu près partout, l'un ou l'autre des Canadiens de résidence et de citoyenneté se voit refuser certaines opportunités économiques, sociales, politiques ou même académiques parce que, aux yeux de la majorité des résidents de la communauté dans laquelle il évolue, il n'est pas suffisamment Canadien selon la seconde signification décrite plus haut, c'est-à-dire au sens culturel du titre. Il a un accent étranger, des manières de faire encore trop européennes ou asiatiques. Quelquefois même il sera exclus à cause de ses traits raciaux. Cependant cette discrimination varie d'un endroit à l'autre selon la signification culturelle donnée localement au titre de Canadien.

Il existe cependant une classe d'êtres humains habitant notre territoire national qui, dans son ensemble et d'une manière générale, mérite d'être qualifiée anthropologiquement ou sociologiquement de sous-privilégiée. Ce sont ceux dont nous voulons parler aujourd'hui

sous le titre de Canadiens de descendance indienne. C'est à dessein que nous avons choisi ce titre, pour bien déterminer l'angle de vision de la présente étude. C'est à cette fin aussi que nous avons œuvré si longuement les trois significations du mot Canadien. Nous espérons par là situer dans sa véritable lumière notre problème indigène national, déjà si complexe en lui-même et trop souvent embrouillé par des préoccupations politiques, confessionnelles ou administratives.

Nos ancêtres, comme vous le savez, ne furent pas les premiers humains à pénétrer le territoire canadien. Bien avant eux, des milliers d'années plus tôt, d'autres humains, cousins très rapprochés sinon frères de nos propres ancêtres de ce temps-là, envahirent, par petits groupes, notre continent américain par la voie de l'Alaska. Ils n'appartenaient pas tous au même stock racial ou linguistique, et ils ne s'avancèrent pas tous au cours de la même époque, pas plus d'ailleurs que nos propres ancêtres lorsque ceux-ci pénétrèrent en Europe à partir du berceau de notre commune humanité.

D'où venaient ces petits groupements humains ? S'étaient-ils détachés de communautés et de races déjà bien déterminées ? Quel bagage d'inventions, de techniques de tout genre et d'expressions artistiques ou sociales apportèrent-ils successivement avec eux sur le sol d'Amérique ? Nous ne le saurons peut-être jamais avec exactitude. Ce que nous découvrons de plus en plus, grâce aux recherches scientifiques de ces dernières années, c'est que durant des milliers d'années, des collectivités humaines essentiellement semblables à celles de nos propres ancêtres expérimentèrent en Amérique, comme ceux-ci en Europe, avec différents modes de vie économique, sociale et politique, dans le contexte géographique de notre pays. Comme en Europe, durant des siècles, ce fut l'impitoyable lutte contre la nature. Seuls survécurent les groupements équipés de techniques appropriées, apportées de leur pays d'origine, ou inventées sur place par adaptation, puis diffusées de la même façon que les découvertes en Europe. Les collectivités plus faibles, physiquement ou culturellement, disparurent par extinction, ou par assimilation avec les collectivités plus fortes.

Au moment de l'arrivée des premiers immigrants européens, quelque deux cent à trois cent mille descendants de ces premiers venus habitaient notre territoire national. Que valaient-ils en tant qu'hommes

et en tant que collectivités ? A quel degré de développement personnel et socio-culturel avaient-ils atteint après ces milliers d'années d'adaptation communautaire au continent américain ? Il faut se poser ces questions non pas du point de vue étroit d'Européens américanisés que nous sommes, mais de celui de l'anthropologue, observant avec objectivité sympathique comment les hommes, tourmentés par les mêmes besoins et munis des mêmes puissances d'action, se sont entraidés mutuellement de différentes façons pour satisfaire ces besoins et actualiser ces puissances, dans les différents milieux et au cours des différentes époques. Allons plus loin. Posons-nous ces questions en chrétiens, c'est-à-dire en disciples de Celui qui n'a pas fait de distinction de race ou de culture en donnant sa vie pour sauver les hommes que son Père avait créés.

A peu près toute la gamme ou, du moins, tous les genres d'inventions dont notre propre civilisation occidentale s'attribue le crédit, émergèrent, à un point ou l'autre, à une époque donnée, sur le continent américain. Seules les circonstances géo-physiques du continent lui-même suffisent à expliquer pourquoi la diffusion et les répercussions de ces découvertes ne furent pas aussi générales ni aussi rapides qu'en Europe ou en Orient. Que l'on songe, par exemple, à la distribution géographique des masses continentales, montagnes, plateaux, rivières et côtes, ainsi qu'à l'absence d'animaux susceptibles de domestication tels le cheval et le bœuf. Il ne faut donc pas être surpris si, dans leur ensemble, les aborigènes du territoire canadien ont paru primitifs aux yeux des premiers visiteurs européens. Séparés des grands centres de civilisation américaine par des milliers de kilomètres et des dizaines de tribus intermédiaires, leurs techniques de production, de logement, de vêtement et d'alimentation rappelèrent aux explorateurs le genre de vie que leurs propres ancêtres avaient vécu quelques centaines d'années plus tôt dans les forêts de la Gaule ou de la Germanie. Du coup toute la culture indigène fut jugée primitive et arriérée.

Une parenthèse, en passant, sur l'origine de l'expression « sauvage » pour désigner les Indiens. Nos ancêtres, les Français d'il y a trois cents ans, n'étaient pas trop familiers avec les bienfaits de l'eau courante et des rayons de soleil. Fabricants ingénieux de soieries et de dentelles, ils attachaient une grande importance aux vêtements. Leur religiosité

s'avançait à grands pas vers le jansénisme. Aussi furent-ils scandalisés de voir ces gaillards, bronzés par le soleil, circuler presque nus durant les mois d'été et se jeter fréquemment dans les rivières pour prendre leurs ébats. Ils n'eurent qu'un mot pour qualifier ces gens qui leur étaient manifestement supérieurs en vigueur et en agilité : les sauvages ! Quel serait leur embarras s'ils revenaient sur les bords du Saint-Laurent l'été prochain ! Ils y verraient leurs propres descendants acharnés à se faire bronzer au soleil, se promener presque nus sur les plages et fuir leur propre civilisation pour vivre sous la tente, se rafraîchir dans les rivières et les lacs. A l'inverse, ils observeraient ça et là les descendants des premiers Indiens habillés des pieds à la tête même en plein cœur d'été et se faisant supplier par les infirmières et autres travailleurs sociaux de prendre leur bain au moins une fois par semaine. Qui donc traiteraient-ils de sauvages ?

Le premier chapitre de la plupart de nos manuels d'histoire du Canada décrit habituellement avec assez de détails les modes de faire et les instruments utilisés par les aborigènes pour le contrôle du milieu géo-physique et la satisfaction de leurs besoins. On nous laisse sous l'impression que cette infériorité technologique était la conséquence d'une infériorité psychologique. Comme il n'est nullement fait mention des autres éléments culturels des collectivités indiennes, nous acceptons, sans l'examiner d'une façon critique, le jugement de valeur porté par nos aïeux sur les cultures indigènes, à savoir qu'elles étaient primitives et arriérées en tout point.

Pourtant, de l'avis même des premiers explorateurs, l'Indien d'alors était loin d'être inférieur au Blanc dans tous les domaines. Au point de vue physique, sa constitution et sa santé étaient excellentes, on peut même se demander si, dans l'ensemble, les aborigènes du Canada n'étaient pas supérieurs sur ce point à leurs cousins d'Europe. Dans une économie de chasse et de pêche avec des moyens élémentaires, la proportion des constitutions faibles atteignant l'âge adulte est nécessairement moins grande que dans les collectivités agricoles, de même le nombre des vieillards et des accidentés est-il nécessairement moins élevé. La lutte pour la vie n'est facile que pour les individus forts et en santé.

Au point de vue social, l'éparpillement des tribus en petites bandes exigé par l'économie de chasse, de pêche ou de cueillette de fruits sauvages, ne justifiait pas une organisation politique très complexe. De là à conclure immédiatement au rachitisme social dans tous les domaines, c'est pécher contre les généralisations les mieux établies de l'anthropologie contemporaine.

Les communautés indiennes avaient les caractéristiques propres à toute société permanente à intérêts communs constants. Elles étaient consciemment autonomes, responsables de leur propre destin et chérissaient aussi fièrement cette indépendance et cette liberté d'action communautaires que les cités de la Grèce antique. Au sein de chaque groupement les relations sociales entre individus et familles étaient modelées dans des cadres de conventions très détaillées, souvent beaucoup plus complexes et plus rigides que dans nos sociétés à technologie avancée. Ces conventions, même si elles n'étaient pas écrites, n'en étaient pas moins connues de tous, par initiation méthodique, maintenues et adaptées par la conscience communautaire. Elles guidaient l'Indien dans son activité sociale, lui inspiraient confiance et sécurité. En dehors de ces conventions, il était absolument libre de se conduire comme il l'entendait. C'était l'équivalent du « freedom under the law » dont se prévalent les peuples à tradition britannique.

Dans les situations nouvelles et imprévues, le groupe entier décidait de la ligne de conduite à suivre, dans un climat démocratique beaucoup plus accentué que celui de nos sociétés modernes où le face-à-face des petits groupements est presque complètement disparu.

Même s'ils n'avaient pas de loi écrite ni de constitution politique, nos prédécesseurs sur le sol canadien n'en étaient donc pas moins soumis à un régime communautaire développant l'aspect social de leur personnalité à un point pour le moins équivalent, sinon supérieur, à celui des colons européens pris individuellement. L'esprit de coopération, le respect de la personne humaine, le courage et la générosité, l'honnêteté et le sens de l'honneur, toutes ces valeurs et combien d'autres étaient présentes à un haut degré dans la conscience individuelle et communautaire.

Pénétrons plus avant dans cette personnalité indienne. Dans toute société, certaines valeurs ou développements personnels sont jugés

supérieurs à d'autres. Les individus qui les incarnent jouissent d'un plus grand prestige. Tous les jeunes de la génération montante sont encouragés, consciemment ou non, à imiter ces personnages. Dans notre société contemporaine, il faudrait être sourd ou aveugle pour ne pas constater comment les bénéfices sociaux et économiques sont attribués au succès en affaires, sur l'écran, les ondes ou les tréteaux. Pensez par exemple à un Rockfeller ou à Elvis Presley. Dans la société indienne, le prestige était octroyé aux qualités de cœur et d'esprit et non à la cupidité ou à l'exhibitionisme.

Les activités économiques et sociales traditionnelles avaient engendré chez l'Indien, entre autres traits caractéristiques, une maîtrise de lui-même que lui ont toujours admirée les premiers missionnaires. On lui enseignait dès son bas âge à contrôler non seulement tous ses muscles, mais toutes ses émotions. C'est ce culte de la maîtrise de soi-même qui incitait certains groupes à éprouver l'impassibilité de leurs plus vaillants adversaires pour se donner une leçon de courage. Si l'adversaire subissait toutes les tortures sans broncher, et sans rendre l'âme, il était jugé digne d'être admis dans la tribu à titre de chef ou de fils du chef. S'il succombait sans se plaindre, on admirait sa force d'âme et on se partageait son cœur pour hériter de sa vaillance. On enterrait sa dépouille avec respect. Ce n'était donc pas originairement par haine ou par cruauté que l'on soumettait les prisonniers à la torture. En a-t-il toujours été ainsi dans notre propre civilisation occidentale ? A remarquer incidemment au sujet de la guerre, qu'avant l'arrivée des colons européens, les groupements indiens en général ne se guerroyaient pas entre eux d'une façon systématique. Les escarmouches entre les tribus éparpillées avaient surtout pour but de fournir une occasion aux jeunes de faire preuve de courage, d'audace et surtout de ruse. Tuer un étranger sans provocation n'était pas un fait d'arme, mais une maladresse, puisque le groupement éprouvé avait droit de se venger.

Enfin, au point de vue de la pensée philosophique, à l'encontre de la population de nos grandes villes, les communautés indigènes du Canada, si variées qu'elles aient été dans leurs langues et leurs coutumes, dans leur manière de vie et leurs organisations sociales, étaient toutes trop près de la nature et trop longtemps immobilisées par l'attente du gibier ou des changements de saisons pour négliger la réflexion, voire

même la contemplation. Aussi avaient-elles développé au cours des siècles non seulement une explication du monde, visible et invisible, mais surtout une sagesse et une philosophie de la vie dont les connaisseurs ne se lassent pas d'admirer la perspicacité.

Voilà brièvement tracé, d'une façon malheureusement trop sommaire et sans nuances, où en étaient les descendants des premiers représentants de la race humaine sur notre territoire national, au moment de notre entrée en scène. Comme capital humain, si on peut parler ainsi, c'était là une richesse infiniment supérieure à toutes les ressources naturelles du pays sur lequel nos ancêtres européens étendirent une main accapareuse. Comment en avons-nous disposé ? Quelles ont été les conséquences de l'invasion européenne sur les populations indigènes ? Les nouveaux arrivants ont-ils su s'associer avec elles pour continuer ensemble le geste des humains sur le sol canadien ? Où sont aujourd'hui les descendants des races indiennes, les héritiers de la plus longue expérience humaine sur notre territoire national ? Voilà maintenant la question à laquelle nous allons essayer de répondre, toujours dans la perspective désintéressée de l'anthropologue et dans la charité fraternelle du chrétien.

* * *

Cette fois-ci, nos manuels d'histoire du Canada sont presque entièrement défectueux. Nous avons souligné plus haut certaines omissions très importantes au premier chapitre. Le dernier chapitre manque complètement. En effet, si, pour justifier leur titre, nos manuels retraçaient l'histoire de la race humaine sur le territoire canadien, ils devraient pour le moins mentionner ce qu'il est advenu des populations aborigènes. On ne peut tout de même pas s'attendre à ce que les deux cent quelques mille Indiens soient disparus complètement sans laisser aucune trace.

Il est vrai qu'à un moment donné, justement celui de l'apparition de nos premiers manuels d'histoire, sous les contrecoups physiques, économiques, psychologiques et culturels de l'invasion européenne, la population indigène a semblé s'acheminer lentement, mais sûrement vers l'extinction complète. A la fin du siècle dernier, la population totale des communautés strictement indiennes n'atteignait pas le cent mille.

Il est vrai aussi que dans la mentalité de plusieurs, les Indiens, comme groupements ethniques différents du groupe majoritaire, devraient disparaître, comme on espère en certains milieux, que toute minorité culturelle finira par le faire dans l'anonymat de la nouvelle nation canadienne. Mais les Indiens ne sont pas simplement une minorité comme les autres. Ils étaient ici les premiers. Ce ne sont pas eux qui ont choisi d'être minoritaires sur leur territoire natal. C'est nous qui les y avons forcés. A ce compte, la Russie aurait tout à fait raison de forcer les Hongrois à s'intégrer dans l'économie et la culture soviétiques.

En fait, les Indiens ne sont pas disparus, ni biologiquement, ni culturellement. Ils ont énormément souffert, et dans leur santé physique, et dans leur personnalité sociale. Mais ils ont tenu le coup.

Les premiers contacts avec la civilisation européenne et ses représentants furent mêlés de joie et de tristesse. De joie d'abord, parce que les Indiens des régions maritimes de l'Est et des bords du Saint-Laurent ne furent pas longs à se rendre compte de la supériorité technologique des nouveaux venus aux visages pâles. Ils furent très heureux d'échanger leurs fourrures et leurs connaissances géographiques pour les armes à feu, les haches et les couteaux d'acier des blancs. A remarquer qu'au début, et durant plusieurs années, il y eut comme ça échanges de part et d'autre, même du côté technologique. Les Indiens partagèrent généreusement, comme ils le faisaient entre eux, tout ce que les Européens voulurent bien apprendre de leurs connaissances et de leurs techniques : produits comestibles nouveaux comme la pomme de terre, le maïs, le tabac, les herbes médicinales; moyens de transport comme le canot, la raquette, le toboggan, et plus tard les chiens, et les moyens de se protéger contre le froid, de construire des abris en vitesse, et que sais-je encore; en réalité, tout ce qui pouvait aider les nouveaux venus à prendre possession du pays. En retour, ils reçurent sans doute la foi chrétienne, mais non pas sans de nombreux exemples de défections et de déviations à la loi supposée souveraine et immuable du Christ. Ils reçurent surtout, dans l'ensemble, tout ce qui pouvait les aider, non pas directement à améliorer leur sort ou à accélérer leur développement communautaire, mais à enrichir le trésor des aventuriers européens ou les coffres de la mère-patrie. Et cela, sans égard aux répercussions

psychologiques et aux déséquilibres socio-économiques que pareilles innovations technologiques et autres pouvaient avoir. Que les Indiens se mettent à s'entre-tuer systématiquement, cela n'avait pas d'importance aux yeux des envahisseurs européens. Pourvu que le nombre des fourrures aille toujours en augmentant. Après tout, ces gens n'étaient-ils pas des barbares ? Pourquoi s'inquiéter de leur survivance.

Et c'est ainsi qu'à la joie d'accepter les présents des nouveaux venus succéda presque immédiatement la tristesse et le deuil. Le deuil, en effet, parce que dès les premiers contacts entre les représentants des deux races, au début du XVI[e] siècle, il y eut un échange de virus mortels. Médecins et anthropologues ont découvert en effet que tout groupement isolé dans un milieu géographique quelconque en vient, par le procédé usuel de sélection génétique, à développer une tolérance contre la variété de virus la plus fréquente de ce milieu. La plupart des Noirs d'Afrique semblent immunisés contre la malaria maligne qui s'attaque à tant de coloniaux européens. Ceux-ci, par ailleurs, sont moins sujets à la tierce bénigne. Cette tolérance, on le sait, vient de la présence, dans l'organisme immunisé, du virus en question, contrôlée par réaction biotique. Les Européens apportèrent donc la petite vérole contre laquelle ils étaient sensiblement immunisés. En échange, les Indiens leur communiquèrent gracieusement la syphilis ! Les dommages causés par cet échange furent considérables des deux côtés de l'Atlantique, comme en témoigne l'histoire. Mais les répercussions démographiques furent moins désastreuses en Europe qu'en Amérique où les populations étaient sensiblement moins nombreuses, moins capables de se reconstituer et moins équipées de connaissances et de services médicaux appropriés.

A ces deuils causés graduellement d'un bout à l'autre du Canada, vinrent s'en ajouter d'autres, fruits des guerres provoquées par la traite des fourrures et, dans les Prairies, par l'apparition des chevaux. Le cheval, en effet, n'existait pas en Amérique avant l'arrivée des premiers Espagnols. Il se multiplia rapidement à l'état sauvage dans les plaines du Far-West. Les Indiens du Sud y virent tout de suite un atout précieux pour la chasse aux bisons. Ce fut le point de départ d'une série ininterrompue de raids d'une tribu à l'autre, afin de posséder des chevaux. Du coup les relations entre les tribus s'envenimèrent à mort;

le cheval contribuait justement autant à la guerre qu'à la chasse. Ajouter à cela les désordres provoqués par la rivalité entre les marchands de fourrures, les ravages causés partout par l'alcool, et l'extermination lente mais sûre des animaux sauvages, en particulier du bison, et l'on s'expliquera plus facilement la docilité avec laquelle les groupements indiens acceptèrent tour à tour d'abord de renoncer à leurs droits de premiers occupants, puis de confier l'administration de leurs affaires et, au fond, de leur destinée communautaire, aux envahisseurs.

Car, après un certain temps, l'Indien se rendit compte que l'attitude du Blanc envers lui avait changé. L'échange culturel et l'association presque d'égal à égal des premières années avaient disparu. Le Blanc croyait en savoir assez long maintenant et être en nombre suffisant pour se dispenser de l'Indien, sauf pour « trapper » les fourrures dans les régions trop abondamment boisées ou autrement impropres à l'agriculture; et même là, le Blanc finira par pénétrer pour réclamer d'abord la forêt, puis le sous-sol et ses richesses insoupçonnées. De nouveaux colons ne cessaient d'arriver qui réclamaient avec impatience les terres sur lesquelles chassaient les Indiens et qui n'avaient pas connu l'association fraternelle et le respect quasi mutuel des premières années. Ces Blancs étaient prêts à exploiter l'Indien, à le dépouiller de ses droits ou à le supprimer impitoyablement, fait à l'instar de la République du Sud où se répétait : « A good Indian is a dead Indian. » Les Indiens reculèrent à l'Ouest ou au Nord tant qu'ils purent. Mais à la fin, décimés par les maladies, les guerres et la faim, ils invoquèrent la protection de la mère des Blancs, la grande souveraine d'Outre-Atlantique. Ils se reconstituèrent tant bien que mal en nouvelles communautés et ceux que l'avancement des colons menaçaient plus immédiatement de représailles et d'abus, signèrent des traités.

A partir de ce moment-là, la séparation entre premiers occupants et nouveaux venus fut érigée en système juridique autant qu'en réalité sociale. Les Européens s'installèrent partout, développant la nation dont nous sommes membres, sans plus de participation active de la part des Indiens. Ceux-ci se retirèrent sur leurs réserves, se sentant de moins en moins utiles, de moins en moins compris, de moins en moins appréciés et respectés, même comme êtres humains. Finie la liberté

d'action d'autrefois, l'autonomie et l'indépendance des groupes, la satisfaction de pourvoir soi-même à ses propres besoins et à ceux des siens, les longs palabres autour des feux de camp où, dans la grande tradition des anciens, l'on résolvait d'une façon démocratique et avec autorité finale les problèmes de la survivance communautaire et de l'adaptation aux situations nouvelles.

Les Blancs prirent successivement tout : et les droits sur l'ensemble des territoires, et l'administration des terres et autres biens réservés aux Indiens. Ce qui mit le comble à l'humiliation, permit une plus complète déchéance et, éventuellement, produisit l'impasse dans laquelle se trouve actuellement notre population de descendance indigène, ce fut l'indifférence grandissante de ces nouveaux arrivants et de leurs descendants au sort des communautés cantonnées sur les réserves ou errant encore dans les forêts et les régions inhospitalières du nord des provinces. Comme si, une fois les traités signés, et voté l'Acte de l'Amérique britannique du Nord réservant au gouvernement fédéral l'administration des affaires indiennes, le nouveau peuple ainsi constitué s'était complètement acquitté de ses obligations envers l'Indien dépossédé ! Comme si l'administration honnête, mais imprévoyante, des biens des Indiens par des comptables, d'anciens fermiers ou marchands de fourrures, des militaires ou des policiers à leur retraite, et un système d'éducation établi avec une lenteur interminable, improvisant sans cesse ou copiant servilement celui des provinces, sans articulation ni avec le passé ni avec l'avenir réel des enfants, pouvaient automatiquement supprimer l'héritage culturel transmis par les parents et enter la personnalité individuelle et sociale des enfants sur le tronc de la culture européenne !

Aujourd'hui, la population de descendance indienne est probablement égale en nombre à celle d'avant l'arrivée des Blancs. On en ignore le chiffre exact pour la simple raison que seuls sont reconnus officiellement comme Indiens ceux qui ont maintenu leur affiliation légale à l'une ou l'autre des communautés dont les biens-fonds sont administrés par le gouvernement fédéral ou qui vivent encore à la manière indigène d'autrefois sur les terres de la Couronne. Cette portion officielle des Canadiens de descendance indienne se chiffrait

en 1954 à cent cinquante et un mille. Elle augmente régulièrement de deux mille par année.

Mais il y a, en plus, plusieurs milliers d'individus qui sont, culturellement comme biologiquement, de descendance indienne. Nous associons à dessein les mots « culturellement et biologiquement » pour exclure les nombreux Canadiens ayant du sang indien dans les veines, mais qui n'ont pas hérité de la mentalité indienne ou, du moins, chez qui cette mentalité est dominée par la tournure d'esprit d'origine européenne.

Sont biologiquement et culturellement de descendance indienne ceux chez qui, nonobstant la présence au foyer de nombreux facteurs culturels européens ou malgré une longue éducation scolaire « à la blanche », les traits caractéristiques essentiels de la culture indienne telle que décrite plus haut sont demeurés dominants. Ce sont les descendants des premiers métis, pour une bonne part, ou d'Indiens dissociés de leur groupement d'origine, soit au moment de la signature des traités, soit depuis l'organisation de la Division des Affaires indiennes, par affranchissement volontaire ou par alliance avec des personnes légalement non indiennes. La plupart d'entre eux vivent soit en communautés homogènes, à l'instar des communautés sur les réserves, soit en sous-groupements ethnico-culturels dans les agglomérations urbaines.

Tous, qu'ils soient ou non Indiens au sens légal, qu'ils vivent ou non en communauté culturelle avec leurs semblables, ont hérité de leurs parents, à un degré plus ou moins grand, les éléments les plus intimes et les plus permanents de ce qui était autrefois la culture indienne. Évidemment, cette culture a été sensiblement modifiée, surtout dans ses notes extérieures, par la pénétration européenne, phénomène que les anthropologues appellent « l'acculturation ». Les techniques indigènes de production, d'habitation, de transport... se sont graduellement rapprochées des nôtres jusqu'à s'y identifier sur plusieurs points en plusieurs endroits. Il y a longtemps que le chapeau mou et la casquette ont remplacé le casque à plumes, et les maisons de bois, le wigwam ! Mais les éléments psychologiques, tels que le comportement social, les jugements de valeurs, la philosophie de la vie, de même que certains traits physiques distinctifs, ont persévéré. Même ici, il y a eu nécessai-

rement des modifications, des décolorations, des réajustements collectifs, provoqués par l'attitude du Blanc en général et le système d'administration sur les réserves, en particulier.

Mais malgré ces modifications, culturellement parlant, les descendants des premiers occupants de notre pays sont encore sensiblement différents de nous, les derniers arrivés. Ces différences sont perpétuées d'abord inévitablement par l'influence des parents et du milieu immédiat sur les enfants en bas âge, puis, dans les communautés homogènes, par réaction contre l'assimilation, proposée constamment, sous une forme ou une autre, par les officiers du gouvernement, et enfin, chez tous, par la conscience même de ces différences culturelles.

Car, même après deux cents ans de contacts de tout genre avec la culture européenne, même après avoir franchi toutes les étapes de l'éducation scolaire « à la blanche », le Canadien de tradition culturelle indienne n'est pas encore convaincu que notre longue expérience collective en Europe et l'adaptation récente de cette expérience sur le territoire canadien, fournissent toutes les réponses aux problèmes de la vie humaine communautaire dans notre pays commun. A nous regarder agir et à nous écouter parler, il lui semble que le comportement social et la philosophie de la vie héritée de ses ancêtres sont encore pour le moins équivalents sinon supérieurs aux nôtres, puisqu'ils produisent en lui un équilibre psychologique, une maîtrise de soi et une paix intérieure dont semblent dépourvus la majorité des Blancs. Y renoncer serait s'appauvrir spirituellement. Ce serait se dissocier des ancêtres dont l'histoire, celle qui n'est pas connue ou reconnue des Blancs, n'est pas absolument sans gloire. Ce serait admettre que ces ancêtres avaient fait erreur sur toute la ligne pendant des milliers d'années. Quel est l'être humain assez vil pour condamner ainsi tous ses aïeux ? A quelle communauté humaine pourra-t-il se rattacher avec fierté s'il se déracine ainsi ? A quoi pourra-t-il rester fidèle s'il trahit ce qu'il y a de plus sacré dans chaque peuple ?

Il existe donc, et il existera encore longtemps au Canada, n'en déplaise à quelques-uns, des humains ayant droit plus que tout autre homme au titre de Canadien dans sa signification géographique première et qui, de fait, ne sont pas canadiens selon le sens culturel que la majorité d'entre nous attachons maintenant à ce mot. Voilà

pourquoi nous les appelons encore communément Indiens, qu'ils soient ou non officiellement reconnus comme tels par le gouvernement fédéral. En réalité, ils sont véritablement des Canadiens de descendance ou encore, si l'on préfère, de tradition culturelle indienne.

Ces Canadiens de résidence, mais non de culture, ont-ils, dans l'ensemble, la part qui leur revient dans les structures et l'activité économique, sociale et politique du Canada ? Ont-ils effectivement et au même degré accès aux avantages si nombreux dont jouissent les humains résidant sur ce territoire ? Leur expérience dix fois millénaire de vie humaine communautaire en territoire canadien, c'est-à-dire leur culture, est-elle, dans ses aspects non technologiques, connue, respectée et appréciée de leurs compatriotes ? Sont-ils, dans la vie quotidienne, acceptés comme individu et comme groupe, sur le même pied et de la même façon que les individus et groupes d'origine culturelle différente? Leur concède-t-on de maintenir leur physionomie culturelle propre, tout en l'adaptant eux-mêmes de leur propre gré à la situation nouvelle ? En résumé, les communautés aborigènes du point de départ, si riches en capital humain, individuel et social, ont-elles continué d'évoluer librement vers le progrès, en maintenant leur qualité première et en l'enrichissant des contributions apportées par les nouveaux venus ?

La réponse à toutes ces questions que pourrait poser un anthropologue étranger, ou un missionnaire de passage, ou une commission royale non préjugée, voire même et pourquoi pas, le Christ, Roi des nations, est malheureusement : NON !

Soit qu'ils appartiennent encore légalement à leur communauté d'origine, soit qu'ils aient simplement conservé au milieu de nous la partie la plus intime et la plus opérante de la culture traditionnelle, ainsi que les traits physiques les plus évidents, les descendants des groupements aborigènes sont, dans la majorité des situations et dans plus d'un sens, des citoyens de seconde zone.

Au point de vue économique d'abord, à part quelques groupements plus favorisés dans le sud des provinces, en particulier du Québec, de l'Ontario et de l'Alberta, à part quelques centaines d'individus issus de ces mêmes groupements et ayant réussi à se tailler une place assez respectable dans l'anonymat de nos grandes villes, la plupart des

Canadiens de descendance indienne jouissent d'un mode d'existence sensiblement inférieur à celui du reste de la population.

Chez les Indiens reconnus officiellement comme tels, c'est-à-dire sur les réserves, la moyenne des personnes habitant le même logis est de cinq et chaque logis possède à peine deux pièces, alors que pour la population générale, la moyenne est de quatre personnes pour cinq pièces. L'économie de chasse, pêche, piégeage et cueillette des fruits sauvages est presque entièrement disparue comme moyen de satisfaire aux besoins de la majorité. Malheureusement, les circonstances ou facteurs économiques, sociaux et politiques, n'ont trop souvent pas permis de transférer avec succès les formes de production à un autre domaine ou dans un autre endroit. Même là où le transfert a pu s'opérer, l'accroissement de la population au cours des dernières années maintient trop souvent le niveau de vie à un point inférieur à celui du reste du pays. Des réserves entières vivent presque exclusivement des allocations familiales. De toute façon, malgré de sérieux efforts de la part du gouvernement et des Indiens, c'est trop souvent la pauvreté, voire même le dénuement, avec tout le complexe de réactions psychologiques qu'il provoque dans toute communauté humaine, où et quelle qu'elle soit.

Chez les Canadiens de descendance indienne vivant en communautés homogènes, en dehors des réserves et de la protection du gouvernement fédéral, c'est-à-dire chez les Métis et les affranchis, la situation d'ensemble n'est pas meilleure. En certains endroits, les conditions sont encore plus misérables que sur la plus dépourvue des réserves. Quant aux sous-groupements que l'on trouve au sein de nos cités ou à la frange de nos villes et villages, ils partagent, comme nous le verrons, l'existence lamentable des taudis.

Au point de vue politique, la majeure partie des Canadiens de descendance indienne, c'est-à-dire ceux qui sont reconnus légalement comme Indiens par le gouvernement fédéral, ne jouissent pas des mêmes droits et prérogatives, ne partagent pas non plus les mêmes responsabilités que le reste des habitants du Canada. Bien que citoyens canadiens de naissance, ils ont un statut juridique différent, presque indéfinissable, tant qu'ils ne renoncent pas aux droits qui leur restent, à titre de premiers occupants.

Au point de vue social, ces mêmes Canadiens ne sont pas maîtres chez eux. Leurs affaires sont administrées par une section du gouvernement fédéral portant justement le nom de Division des Affaires indiennes. Ils sont sous la tutelle de cet organisme non pas en tant qu'êtres humains, mais en tant que propriétaires des affaires que la division doit administrer. Ils ont à leur disposition différents services, offerts en partie gratuitement, au point de vue financier mais non sociologique, par cette division ou par le ministère fédéral de la Santé. Mais ils n'ont peu ou pas de contrôle sur l'orientation et l'administration de ces services. En plus, un bon nombre de leurs actes individuels et presque toutes les formes de leur activité communautaire doivent être sanctionnés par un ou plusieurs fonctionnaires, qui ne leur sont responsables ni quant à leur nomination ni quant à la majeure partie de leur administration.

Mais alors, demandera-t-on, pourquoi ces gens s'obstinent-ils à demeurer sur les réserves ? Pourquoi ne quittent-ils pas ces milieux socialement et économiquement sous-privilégiés pour se joindre à nous et partager les mêmes avantages, les mêmes privilèges ?

Poser cette question et envisager cette solution, c'est oublier les notions élémentaires de la psychologie sociale en même temps qu'ignorer la situation socio-économique des autres Canadiens de descendance indienne, ceux dont les noms ne figurent pas sur les registres du gouvernement fédéral et qui habitent nos villes et villages.

La plupart des êtres humains préfèrent demeurer dans leur groupement socio-culturel d'origine, à moins de penser retrouver dans les autres communautés, assez d'éléments culturels identiques pour être capables d'évoluer à leur aise, ou à moins d'être personnellement confiants de maîtriser suffisamment ces différences culturelles pour réussir à se faire accepter. L'Indien obéit aux mêmes lois.

Malgré le dénuement et la pauvreté, malgré la frustration de ne pas être maître de sa propre destinée, il se sent plus heureux sur sa réserve que parmi nous. La réserve est tout ce qui lui reste du patrimoine ancestral. Elle est de plus l'endroit de résidence de sa communauté d'origine. Enfin elle offre un minimum de sécurité économique, grâce aux traditions d'hospitalité et de partage commun héritées des anciens et grâce aussi, cela va sans dire, aux services du

gouvernement fédéral dont est privé tout Indien résidant plus d'un an à l'extérieur.

En d'autres termes, les Canadiens de descendance indienne ne se sentent pas chez eux chez nous. Bien plus, il leur arrive souvent de constater non seulement que nous ne pensons pas comme eux, mais que nous leur reprochons de ne pas être comme nous, que nous les prenons pour des êtres inférieurs dépendant non pas d'eux-mêmes, mais du gouvernement fédéral, que nous ne pouvons pas les accepter dans nos ateliers, nos bureaux, nos hôtels et maisons de pension, nos restaurants, nos foyers, au même titre que nos compatriotes d'origine européenne. Nous les dévisageons dans les endroits publics comme s'ils étaient des curiosités. Nous témoignons de la surprise et de l'étonnement chaque fois qu'ils manifestent une éducation scolaire ou une formation professionnelle comparable à la nôtre. Nous méprisons ou ridiculisons celui ou celle d'entre nous qui s'abaisse à épouser l'un d'eux.

Avouons-le, notre opinion de l'Indien est très peu flatteuse à son endroit, très incommode lorsqu'il s'agit de nous associer avec lui. C'est un mélange de notions incomplètes ou fausses, accumulées au hasard, sans examen critique, puisées dans les manuels d'histoire biaisés, dans les romans d'aventure, les récits des premiers missionnaires, les films d'Hollywood, les programmes de télévision, les histoires de chasse, les légendes de nos grand-mères. Ajouter à cela l'impression que les fonctionnaires du fédéral et les missionnaires sont les seuls responsables du bien-être des Indiens, et il est facile de comprendre pourquoi notre façon d'agir est si peu charitable, si mal éclairée. Nous traitons les Canadiens de descendance indienne encore plus en étrangers que nous ne traitons les touristes et les immigrants. Et c'est malheureusement la triste réalité, par notre faute, l'Indien est devenu un étranger dans son propre pays.

Cette incompréhension et ce manque de respect de notre part affectent très sensiblement l'Indien, même si, habituellement, il n'en laisse rien voir extérieurement. S'il le peut, il retournera chez les siens, désabusé par nos mauvaises grâces et convaincu que malgré le vernis de notre civilisation, nous sommes bien drôlement constitués. Sinon, il s'installera à la frange de nos villes et villages ou dans les taudis de nos cités, avec les autres parias et hors-la-loi de notre société

qui eux le recevront comme un frère et partageront leur misère, et souvent leur immoralité, avec lui. C'est là qu'il retrouvera un bon nombre de Canadiens de descendance indienne comme lui, venus antérieurement des réserves, ou issus d'unions métisses et ayant échoué comme lui dans leur tentative d'intégration à la société des Blancs.

Vous devinez à présent le quasi-désespoir des missionnaires, sur les réserves, des éducateurs dans les écoles et de tous ceux qui, connaissant l'Indien sous son véritable jour, l'aiment sincèrement. Vous comprenez maintenant leurs préoccupations pour ainsi dire anthropologiques. Constatant, d'une part, la lenteur des communautés indigènes à se transformer en chrétientés autonomes et, de l'autre, la déchéance presque complète de trop de leurs meilleurs chrétiens et de leurs gradués une fois rendus en ville, ils se sont demandé : « Qu'est-ce qui s'est passé ? » C'est la substance de leurs réflexions que j'ai essayé, bien maladroitement, il faut l'avouer, de vous résumer en ces quelques pages.

Blâmer exclusivement le système des réserves ou les agissements du gouvernement fédéral, ou rejeter la faute sur les Indiens eux-mêmes, c'est nous disculper trop facilement. Comme dans le cas de la délinquance juvénile, ce sont les parents qu'il faut montrer du doigt et ce sont eux d'abord qui doivent s'amender. Or les parents, c'est nous, les Canadiens de descendance européenne. C'est nous qui, comme collectivité culturelle distincte, avons, dans notre ignorance, notre cupidité et notre orgueil, heurté si durement les Canadiens de descendance indienne. C'est notre impatience qui les a refoulés sur les réserves, c'est notre indifférence qui les y a laissé végéter, c'est notre complexe de supériorité qui les empêche d'en sortir ou qui, lorsqu'ils en sortent, les replonge de nouveau dans l'avilissement, la misère et l'abjection. Les législateurs et les fonctionnaires issus de nos rangs n'ont fait qu'interpréter nos volontés.

Le peuple canadien tout entier doit donc se ressaisir s'il veut mettre un terme à cette injuste situation. Il lui faut changer radicalement ses idées et ses sentiments à l'égard des Canadiens de descendance indienne, chercher par tous les moyens à les mieux connaître pour les mieux comprendre et les mieux apprécier. Ce n'est que dans un climat de compréhension et de sympathie franchement démocratique et véritablement chrétien que refleurira leur personnalité sociale d'antan. Si de la

sorte, nous leur en donnons la chance, ils règleront eux-mêmes les problèmes de leur intégration économique, culturelle et juridique au sein de notre société canadienne. Et alors, nous découvrirons peut-être ce que les Canadiens de descendance indienne connaissent depuis longtemps, à savoir que de toutes les richesses et beautés dont nos ancêtres nous ont assuré la possession en s'emparant du Canada, les communautés humaines qui les y avaient précédés en constituaient et en constituent encore le trésor le plus noble et le plus précieux.

André Renaud, o.m.i.,
directeur des études à la Commission oblate
des Affaires indiennes et esquimaudes.

Sur la poésie française contemporaine

La poésie française de notre temps est très variée, et elle est souvent d'une lecture fort difficile. Cette variété résulte sans doute d'abord du tempérament poétique de chaque poète, mais elle est encore accrue du fait de la pluralité des écoles qui proposent aux écrivains des théories diverses, tant sur le plan de la technique que sur celui de la nature même de l'opération poétique; cette difficulté, d'autre part, provient du rejet, par beaucoup de poètes, de toutes les conventions, la volonté de plusieurs de partir de zéro, de la libération totale de l'imagination et du langage et, en définitive, de la transformation de la poésie en un pur moyen de connaissance.

En libérant la poésie des contraintes de l'objet et des règles métriques, pour en faire une véritable aventure intérieure, les poètes contemporains ont posé le problème de la poésie comme jamais il ne s'était posé encore. Ils nous obligent, à moins que nous ne voulions complètement ignorer leur œuvre et refuser de comprendre les problèmes qu'elle pose, à mettre la poésie en question et, comme le poète a d'une certaine manière pris le pas sur l'œuvre écrite, à mettre en question l'homme lui-même. Qu'est-ce que serait, en effet, une littérature qui ne serait pas de l'homme même ? Pour paraphraser un titre célèbre de Gabriel Marcel, on pourrait dire que ces pages ne veulent être qu'une position et approches concrètes du mystère poétique à la lumière de quelques œuvres contemporaines. Qu'on n'y cherche pas un panorama complet de la poésie française contemporaine, ni une étude de l'œuvre d'aucun poète particulier, mais un simple relevé de diverses conceptions actuelles de la poésie depuis les plus limitées jusqu'aux plus ambitieuses.

Pour comprendre la poésie contemporaine et la situer dans l'évolution de la poésie, il faut cependant remonter quelque peu dans le passé et rappeler certaines définitions qui éclairent les problèmes qu'elle soulève. C'est pourquoi on trouvera ici des vues sur l'objet de

la poésie et sur l'inspiration, sur la connaissance poétique et ses moyens d'expression propres, et sur les volontés de transmutation de la poésie en prière, prophétie, mystique et magie.

« "Then, Sir, what is poetry?" [demande Boswell]. "Why, Sir [lui réplique Johnson], it is much easier to say what it is not. We all *know* what light is; but it is not easy to *tell* what is" [1]. » C'est aussi ce que disait Montaigne : « Voicy merveille : nous avons bien plus de poètes que de juges et interprètes de poésie. Il est plus aisé de la faire que de la cognoistre. A certaine mesure basse, on la peut juger par les préceptes et par art. Mais la bonne, l'excessive, la divine est au-dessus des règles et de la raison... Elle ne pratique point nostre jugement; elle le ravit et ravage [2]. » Ces deux textes nous rappellent combien il est difficile de parler de poésie et qu'il n'est pas possible de la définir d'une manière adéquate. On pourrait d'ailleurs dire que la poésie n'existe pas, mais qu'il existe autant de poésies qu'il y a de vrais poètes, et que tout effort pour réduire la production poétique à l'unité est illusoire. On peut certes découvrir dans plusieurs œuvres des caractères communs, et une telle découverte peut être fort illuminatrice, mais il reste qu'aucune définition générale ne peut convenir à toutes les poésies. Ces dernières échappent toujours aux généralités par maints côtés, et ce sont précisément ces éléments irréductibles à des lois qui sont essentiels à la poésie, ceux qui font qu'une poésie est poésie.

Il y a donc dans toute poésie un élément de mystère — il peut être plus ou moins considérable — mais dès que cet élément est absent on ne peut parler de poésie. Ici, il n'y a donc pas de commun dénominateur, chaque poète est unique, et lire les poètes, c'est pénétrer avec chacun d'eux dans un univers nouveau, c'est parfois même apprendre une langue nouvelle. C'est que le sens poétique d'un texte ne peut être réduit à son sens logique [3], et toute poésie, même la plus claire, comporte une certaine dose d'obscurité; minime, comme chez un Virgile, un La Fontaine, un Baudelaire ou un Péguy, ou considérable, comme chez un Scève, un Mallarmé, un Claudel ou un Eliot.

[1] James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, New York, The Modern Library, 1931, p. 634.

[2] Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier, 1948, t. I, p. 262.

[3] Raïssa Maritain, *Sens et non-sens en poésie*, dans *Situation de la poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 25.

Si on demande aux poètes eux-mêmes ce qu'est la poésie, et leur témoignage vaut bien celui de tout autre, on obtient les réponses les plus diverses et les plus contradictoires. La vérité est que plusieurs poètes, réfléchissant sur leur œuvre, ont très bien défini *leur* poésie — dans la mesure où cela est possible, — mais non pas *la* poésie. Ainsi, commentant Dante, Boccace a dit que « Poésie est Théologie », mais Maurras, qui rapporte ce mot, ajoute : « Ontologie serait peut-être le vrai nom, car la Poésie porte surtout vers les racines de la connaissance de l'Être [4]. » D'autre part, Malherbe écrivait à Racan : « Si nos vers vivent après nous, toute la gloire que nous en pouvons espérer est qu'on dira que nous avons esté deux excellens arrangeurs de syllabes [5] », ce qui est loin de la théologie et de l'ontologie. « Aimez donc la raison [conseille Boileau aux poètes] : que toujours vos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix [6]. » Et Shelley : « Poetry is not like reasoning, a power to be exerted according to the determination of the will [7]. » Il est inutile de multiplier les citations, car on a dit sur la poésie, tout et n'importe quoi. C'est pourquoi les meilleures définitions sont peut-être des boutades, comme celle de Carl Sandburg : « Poetry is the journal of a sea animal living on land, wanting to fly in the air [8]. »

Jean Wahl avait donc raison d'écrire que « la poésie est *coincidentia oppositorum*... conscience et inconscience, passivité et activité, généralité et particularité. Elles s'unissent dans l'essence de la poésie [9]. » De toute manière, il n'était pas si mauvais, le conseil qu'Alfred Jarry nous donnait en présentant *Les Minutes de sable mémorial* : « Qu'on pèse donc les mots, polyèdre d'idées, avec des scrupules comme des diamants à la balance de ses oreilles, sans demander pourquoi telle et telle chose, car il n'y a qu'à regarder, et c'est écrit dessus [10]. » Ce qui fournit l'occasion de souligner qu'il faut, en effet, toujours retourner aux textes mêmes, et que la lecture attentive des poètes vaut mieux pour découvrir

4 *La Musique intérieure*, Paris, Grasset, 1925, p. 84.
5 Cité par Jacques CHARPIER et Pierre SEGHERS, *L'Art poétique*, Paris, Seghers, 1956, p. 175.
6 *L'Art poétique*, ch. I, vers 37-38.
7 *A Defence of Poetry*, dans Jacques MARITAIN, *Creative Intuition in Art and Poetry*, New York, Pantheon Books Inc., 1953, p. 275.
8 *Poetry considered*, dans *The Atlantic Monthly*, March 1923.
9 *Poésie, Pensée, Perception*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 21-22.
10 *Œuvres complètes*, Monte-Carlo, Editions du Livre, 1948, t. IV, p. 173.

ce qu'est la poésie, que tous les commentaires possibles. Comme dirait monsieur de La Palice, si la peinture est faite pour être regardée et la musique pour être écoutée, la poésie est faite pour être lue, et lue à haute voix.

Les diverses sciences, on le sait, ont des objets qui les spécifient, et par conséquent, les limitent, et les arts ont aussi leur objet, qui est l'œuvre à produire. Comme on le verra, la poésie en tant qu'art est aussi spécifiée et limitée par son objet, qui est le poème à faire; mais en tant qu'expérience, elle n'a pas d'objet propre, et c'est de là que viennent et sa multiple richesse et maintes confusions. « Il y a ceux qui combinent des formes comme on joue aux échecs ou au solitaire [a écrit Lanza del Vasto]. Ceux-là trouvent d'admirables solutions à des questions qui ne se posent pas [11]. » Par contre, Claudel a affirmé que « Mallarmé est le premier qui se soit placé devant l'extérieur, non pas comme devant un spectacle, ou comme un thème à devoirs français, mais comme devant un texte, avec cette question : « Qu'est-ce que ça veut dire [12] ? » Il s'agissait pour lui, et pour beaucoup de poètes récents, de déchiffrer le réel, de découvrir ce que Lanza del Vasto a appelé « le chiffre des choses ». On verra comment cette volonté de faire de la poésie, d'abord et avant tout un mode de connaissance, a conduit à de graves aberrations et a amené une non moins grave régression de l'art poétique, allant, dans certains cas, jusqu'à sa négation; mais aussi qu'elle a permis une profonde prise de conscience de la nature de la poésie.

* * *

Si donc, la poésie n'a pas d'objet propre qui la limite, c'est l'univers tout entier qu'elle peut exprimer, en tout ou en partie. Mais, dire que la poésie est le chant du monde n'est pas dire que tous les poètes ont chanté le monde entier. Certains regardent un coin de pays, d'humbles objets, quelques personnages, et ils les décrivent. D'autres en tirent de simples effusions sensibles. D'autres encore racontent des événements historiques ou légendaires, ou se replient sur eux-mêmes et confessent leurs tourments. Certains autres cherchent à rendre sensibles les

11 *Le Chiffre des choses*, Paris, Denoël, 1953, p. 233.
12 *Positions et propositions*, Paris, Gallimard, 1928, t. I, p. 203.

démarches de leur esprit, à chanter leurs pauvres amours humaines, à créer de nouveaux mythes ou à en renouveler d'anciens, à célébrer la création entière et son Créateur ou à exprimer la hantise de la mort et du néant. Comme l'expérience du poète peut être étendue ou limitée, superficielle ou profonde, ainsi l'âme de sa poésie peut être douloureuse ou joyeuse, inquiète ou conquérante, libératrice ou désespérée. Rien de ce qui est humain n'est étranger à la poésie, et il existe autant d'univers poétiques qu'il existe de poètes. La maison de poésie a plusieurs étages, et toutes les familles y habitent. Si on y pénètre, on y peut trouver aujourd'hui encore presque tous les genres de poésie, depuis les plus humbles jusqu'aux plus ambitieux [13].

On connaît la page célèbre de Paul Claudel :

> L'objet de la poésie, ce n'est donc pas, comme on le dit souvent, les rêves, les illusions ou les idées [14]. C'est cette sainte réalité, donnée une fois pour toutes, au centre de laquelle nous sommes placés. C'est l'univers des choses visibles auquel la Foi ajoute celui des choses invisibles. C'est tout cela qui nous regarde et que nous regardons. Tout cela est l'œuvre de Dieu, qui fait la matière inépuisable des récits et des chants du plus grand poète comme du plus pauvre petit oiseau. Et de même que la *philosophia perennis* n'invente pas, à la manière des grands romans fabriqués par les Spinoza ou les Leibnitz, des êtres abstraits que nul n'avait vus avant leurs auteurs, mais qu'elle se contente des termes fournis par la réalité, qu'elle reprend le rudiment des écoliers et tire de la définition du substantif, de l'adjectif et du verbe, la nomination de toutes les choses qui nous entourent, de même il y a une *poësis perennis* qui n'invente pas ses thèmes, mais qui reprend éternellement ceux que la Création lui fournit, à la manière de notre liturgie, dont on ne se lasse pas plus que du spectacle des saisons. Le but de la poésie n'est pas, comme dit Baudelaire, de plonger « au fond de l'Infini pour trouver du nouveau », mais au fond du défini pour y trouver de l'inépuisable [15].

Le poète a donc pu s'écrier :

> Salut donc, ô monde nouveau à mes yeux, ô monde maintenant total !
> Ô Credo entier des choses visibles et invisibles, je vous accepte avec un cœur catholique !
> Où que je tourne la tête
> J'envisage l'immense octave de la Création [16].

et plus loin :

> Poète, j'ai trouvé le mètre. Je mesure l'univers avec son image que je constitue [17].

[13] Le lyrisme s'y est fait plus rare toutefois, et l'épopée n'est pas accordée à la sensibilité contemporaine; ou faut-il dire qu'elle a été annexée par le cinéma ?

[14] Mais ils en sont aussi un objet, puisqu'ils font partie de la réalité.

[15] *Positions et propositions*, t. I, p. 165-166.

[16] *Cinq Grandes Odes*, Paris, Gallimard, 1919, p. 57.

[17] *Ibid.*, p. 167.

Point n'est besoin de rappeler ici comment le poète, par ses poèmes, ses drames, ses essais et ses exégèses, a cherché à exprimer, à célébrer, à consacrer l'univers entier en le rattachant à la Joie divine.

Hoffmannsthal a, lui aussi, souligné que rien ne doit être étranger au grand poète :

> Pour le poète, hommes et choses, pensées et rêves, ne sont à la lettre qu'un; il ne connaît que des apparences qui devant lui émergent et dont l'apparition le fait souffrir, mais d'une souffrance où il trouve son bonheur. Il voit et il sent; sa connaissance a l'accent d'un sentiment, son sentiment l'acuité d'une connaissance. Il ne peut rien négliger, il n'a le droit de fermer les yeux sur aucun être, sur aucune chose, sur aucun fantôme, pas même sur le plus fantastique rejeton d'un cerveau humain. C'est comme si ses yeux n'avaient pas de paupières. Nulle pensée qui l'assiège, il ne saurait l'écarter comme appartenant à un autre ordre de choses. Car, dans l'ordre de choses qui est le sien, chaque chose doit trouver sa place. En lui, tout doit et veut se rencontrer [18].

Un autre grand poète allemand, Rilke, a dit la même chose dans une magnifique page des *Cahiers de Malte Laurids Brigge* :

> Pour écrire un seul vers, il faut avoir vu beaucoup de villes, d'hommes et de choses, il faut connaître les animaux, il faut sentir comment volent les oiseaux et savoir quel mouvement font les petites fleurs en s'ouvrant le matin. Il faut pouvoir repenser à des chemins dans des régions inconnues, à des rencontres inattendues, à des départs que l'on voyait longtemps approcher, à des jours d'enfance dont le mystère ne s'est pas encore éclairci, à ses parents qu'il fallait qu'on froissât lorsqu'ils vous apportaient une joie et qu'on ne comprenait pas (c'était une joie faite pour un autre), à des maladies d'enfance qui commençaient si singulièrement, par tant de profondes et graves transformations, à des jours passés dans des chambres calmes et contenues, à des matins au bord de la mer, à la mer elle-même, à des mers, à des nuits de voyage qui frémissaient très haut et volaient avec toutes les étoiles, — et il ne suffit même pas de savoir penser à tout cela. Il faut avoir des souvenirs de beaucoup de nuits d'amour, dont aucune ne ressemblait à l'autre, de cris de femmes hurlant en mal d'enfant, et de légères, de blanches, de dormantes accouchées qui se refermaient. Il faut encore avoir été auprès de mourants, être resté assis auprès de morts, dans la chambre, avec la fenêtre ouverte et les bruits qui venaient par à-coups. Et il ne suffit même pas d'avoir des souvenirs. Il faut savoir les oublier quand ils sont nombreux, et il faut avoir la grande patience d'attendre qu'ils reviennent. Car les souvenirs eux-mêmes ne sont pas encore cela. Ce n'est que lorsqu'ils deviennent en nous sang, regard, geste, lorsqu'ils n'ont plus de nom et ne se distinguent plus de nous, ce n'est qu'alors qu'il peut arriver qu'en une heure très rare, du milieux d'eux, se lève le premier mot d'un vers [19].

[18] *Ecrits en prose*, Paris, Schiffrin, 1927, p. 14.
[19] Paris, Emile-Paul, 1935, p. 25.

Le grand poète est donc un homme qui a une vaste et profonde connaissance, ou mieux : expérience, des êtres, mais cela ne lui est pas propre; cela est aussi vrai du grand philosophe ou du grand savant, mais ce qui distingue le poète de l'un et de l'autre, ce n'est pas seulement la manière qui lui est propre de les exprimer et de s'exprimer, mais aussi la nature même de la connaissance qu'il en a. « En poésie [dit René Char], c'est seulement à partir de la communication et de la libre disposition de la totalité des choses entre elles à travers nous que nous nous trouvons engagés et définis, à même d'obtenir notre forme originale et nos propriétés probatoires [20]. » Mais avant d'en venir à cette connaissance poétique et au poème, il convient de souligner que rares sont les Homère, les Virgile, les Dante, les Shakespeare, les Gœthe et les Claudel, et que la plupart des poètes ont un registre et une intention plus ou moins limités. Un Jules Supervielle cherche à apprivoiser par la tendresse tous les êtres, depuis les plus lointains jusqu'à son propre corps; un Saint John Perse et un Pierre Emmanuel sont hantés par l'histoire de l'homme, et l'un dénombre les plus rares manifestations de la vie, tandis que l'autre renouvelle les mythes d'Orphée, de Sodome et de Babel; un Jouve retrouve dans tout ce qu'il touche le goût amer du péché et, dans une âpre lutte spirituelle, ramène sur terre l'Enfer du Dante; poètes érotiques, un Éluard et un Aragon ont mêlé à la femme aimée, la patrie poignardée, et prouvé une fois de plus, avec quelques autres, qu'il pouvait y avoir une poésie de la circonstance; d'autres sont des élégiaques, des chansonniers ou des humoristes, mais le plus humble de tous est certes Francis Ponge, dont le propos n'est rien d'autre que de « donner à voir », pour reprendre un titre d'Éluard. « Étant donnée une chose — la plus ordinaire soit-elle il me semble [écrit Ponge], qu'elle présente toujours quelques qualités vraiment particulières sur lesquelles, si elles étaient clairement et simplement exprimées, il y aurait opinion unanime et constante : ce sont celles que je cherche à dégager [21]. » Il prend donc les objets les plus humbles, ceux que la littérature a méconnus : le

[20] *Seuls demeurent*, Paris, Gallimard, 1945, p. 75.

[21] *La Rage de l'expression*, Lausanne, Mermod, 1952, p. 45. Sur Ponge, on peut consulter Jean-Paul Sartre, *Situation I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 245-293; *Hommage à Francis Ponge*, dans *La Nouvelle Revue française*, t. IV, n° 45 (1er septembre 1956), p. 385-425.

galet, l'eau, l'orange, l'œillet, la guêpe, l'escargot, etc., et il cherche à les décrire, à les définir, comme le peintre fait la nature morte. Mais les moyens du peintre sont ici infiniment supérieurs. De toute manière, Ponge a voulu n'être que *regard* et, « fixant son attention sur le premier objet venu », s'aperçut que « personne ne l'a jamais observé, et qu'à son propos les choses les plus élémentaires restent à dire [22] ». Il s'agit donc de « relever le défi des choses au langage. Par exemple ces œillets défient le langage. Je n'aurai de cesse avant d'avoir assemblé quelques mots à la lecture ou à l'audition desquels l'on doive s'écrier nécessairement : c'est de quelque chose comme un œillet qu'il s'agit [23]. » Son ambition est de rendre « l'épaisseur des choses... par les ressources infinies de l'épaisseur sémantique des mots [24] ». Ainsi, de l'eau, il écrira : « Elle est blanche et brillante, informe et fraîche, passive et obstinée dans un seul vice : la pesanteur, disposant de moyens exceptionnels pour satisfaire ce vice : contournant, transperçant, érodant, filtrant. A l'intérieur d'elle-même ce vice aussi joue : elle s'effondre sans cesse, renonçant à chaque instant à toute forme, ne tend qu'à s'humilier, se couche à plat ventre sur le sol, quasi cadavre, comme les moines de certains ordres. Toujours plus bas : telle semble être sa devise : le contraire d'excelsior [25]. » Ponge est un écrivain de qualité qui a pris « le parti pris des choses » et, renonçant, dans son œuvre, à tout ce qui est de l'homme, a tourné le dos à tous les grands thèmes de la poésie pour se faire le peintre des objets les plus usuels parce que nous ne savons plus les regarder [26]. Cette œuvre, qui sur son plan est belle, est donc parmi les plus limitées, elle est une des rares œuvres contemporaines qui révèlent une telle ascèse, et il était peut-être nécessaire — il est en tout cas utile — que quelqu'un s'y appliquât.

Si l'objet de la poésie peut donc être limité aux plus humbles choses, il peut aussi être « l'univers des choses visibles auquel la Foi

22 *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1948, p. 134.

23 *La Rage de l'expression*, p. 45.

24 *Poèmes*, p. 139.

25 *Le Parti pris des choses*, Paris, Gallimard, 1942, p. 40.

26 Il lui arrivera cependant de tirer de ses descriptions des leçons. Ainsi, après avoir décrit les escargots, il ajoutera : « Saints, ils font œuvre d'art de leur vie, — œuvre d'art de leur perfectionnement. Leur secrétion même se produit de telle manière qu'elle se met en forme. Rien d'extérieur à eux, à leur nécessité, à leur besoin n'est leur œuvre... Ainsi tracent-ils aux hommes leurs devoirs... » (*Le Parti pris des choses*, p. 33).

ajoute celui des choses invisibles [27] », depuis le galet jusqu'à Dieu en passant par tout ce qui est de l'homme.

* * *

Mais tout homme peut avoir de telles expériences. Qu'est-ce donc qui fait le poète, qu'est-ce que la poésie ? Littré nous dit que c'est « l'art de faire des ouvrages en vers » ; mais il ajoute : « qualités qui caractérisent les bons vers et qui peuvent se trouver ailleurs que dans les vers... Éclat et richesse poétiques même en prose... » Il nous donne donc une définition scolaire de la poésie, puis il nous dit que sa définition est fausse, ou du moins incomplète, puisqu'il ajoute que la poésie peut se trouver ailleurs que dans les vers, et même dans la prose. On parle couramment aujourd'hui de la poésie d'un tableau, et il y a longtemps qu'on parle de couchers de soleil poétiques. Cette poésie-là n'a donc rien à voir avec l'art de faire des vers. Aristote avait déjà observé qu'il n'y a « rien de commun entre Homère et Empédocle que le mètre [28] », et qu'« on aurait pu mettre l'œuvre d'Hérodote en vers et elle ne serait moins de l'histoire en vers qu'en prose [29] », ce qui veut dire que ce n'est pas le vers qui fait la poésie. Pour en donner un exemple extrême, on pourrait citer le *Code Napoléon mis en vers français* par B.-M. Decomberousse [30], énorme somme de plus de 20 000 vers où on ne trouve nulle poésie. Une première conclusion qui s'impose donc, c'est que si ce n'est pas le vers qui fait la poésie, il n'est pas nécessaire que le poète écrive en vers, et que l'avènement du vers libre, du verset claudelien ou des calligrammes d'Apollinaire, s'il est révolutionnaire sur le plan de la technique, ne l'est pas nécessairement sur le plan de la poésie elle-même.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler à ce sujet que, si Boileau lui-même a reconnu que « la rime est une esclave et ne doit qu'obéir [31] », Fénelon avait pris conscience des limites que les règles de la poésie française classique imposaient au poète et en avait conclu que « la

[27] Claudel, *Positions et propositions*, t. I, p. 165.
[28] *Poétique*, I, 1447 b 18; traduction de J. Hardy, Paris, Les Belles-Lettres, 1952, p. 29.
[29] *Ibid.*, IX, 1451 b 2, p. 42.
[30] Paris, Editions d'Art de l'Intermédiaire du Bibliophile, 1811 [sic]-1932; 2 tomes 175-406 p. D'autre part, Claudel a relevé dans le code pénal un parfait alexandrin : « Tout condamné à mort aura la tête tranchée » (*Positions et propositions*, I, p. 23 n). Cet alexandrin constitue à lui seul tout l'article 12 du code pénal.
[31] *L'Art poétique*, ch. I, vers 30.

perfection de la versification française me paraît presque impossible [32] ». Il ajoutait :

> Notre versification perd plus, si je ne me trompe, qu'elle ne gagne par les rimes : elle perd beaucoup de variété, de facilité et d'harmonie... On est scrupuleux pour n'employer que des rimes riches, et on ne l'est ni sur le fond des pensées et des sentiments, ni sur la clarté des termes, ni sur les tours naturels, ni sur la clarté des expressions... Je n'ai garde néanmoins de vouloir abolir les rimes. Sans elles notre versification tomberait... Nous n'avons point dans notre langue cette diversité de brèves et de longues, qui faisait dans le grec et le latin la règle des pieds, et la mesure des vers. Mais je croirais qu'il serait à propos de mettre nos poètes un peu au large sur les rimes [33]...

On sait comment les poètes français se sont mis eux-mêmes un peu au large, et même beaucoup, non seulement sur les rimes, mais sur la versification tout entière. Est-ce que la versification française en est tombée, comme le craignait Fénelon ? Oui, en grande partie : mais si la versification en est tombée, la poésie, elle, en est-elle tombée ? Aucunement. Le soutenir, ce serait nier qu'un Claudel soit un grand poète, et il est sans nul doute un géant de la poésie. Mais Fénelon a tout de même soulevé un véritable problème lorsqu'il a souligné que « nous n'avons point dans notre langue cette diversité de brèves et de longues, qui faisait dans le grec et le latin la règle des pieds, et la mesure des vers ». Si le poète français peut ignorer la rime et le vers régulier, il ne peut toutefois pas ignorer le mètre, car il n'y a pas de poésie sans rythme comme il n'y a pas de poésie sans image. Mais n'anticipons pas et contentons-nous, pour le moment, de constater que la poésie, si elle est l'art de faire des ouvrages en vers, doit être au préalable autre chose, que cet art fait précisément passer dans le poème.

Qu'est-ce donc que cette poésie qui peut se trouver ailleurs que dans les vers, dans la prose, par exemple, ou dans un tableau ou une sonate ? Ici, il faut dissiper une confusion : quand on parle de la poésie d'un tableau ou de la musique d'un poème, on emploie ces termes par analogie. Léonard de Vinci a défini la peinture « une poésie qui se voit [34] », et lorsqu'il a préparé ses *Mellon Lectures* pour la *National Gallery* de Washington, Jacques Maritain a considéré la poésie comme

[32] *Lettre à l'Académie*, Paris, Larousse, 1946, p. 34.

[33] *Ibid.*, p. 34-35.

[34] Cité par Malraux, *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951, p. 52. Je n'ai pu retrouver cette définition nulle part dans les *Carnets* de Léonard.

ce libre pouvoir créateur de l'esprit et cette connaissance intuitive et émotive, qui transcendent et pénètrent tous les arts, et que Platon appelait *mousikè* [35]. Verlaine, d'autre part, réclamait du poète « de la musique avant toute chose [36] », et Claudel a écrit : « Ma doctrine poétique se résumerait dans ce mot de la Sagesse antique : N'empêchez pas la musique [37]. » Cette poésie, ou cette musique, ce n'est plus un art particulier, ce n'est plus ce qu'on entend communément par la poésie ou par la musique, c'est ce que Coleridge appelait *poesy* [38], c'est cette activité de la poésie la plus musicale reste infiniment inférieure à la plus simple pièce de musique. La couleur et la musique sont, en poésie, des éléments nécessaires, ils n'en constituent cependant pas l'essence. Beaucoup de mots sont riches en couleur et tous les mots sont des sons, mais ce ne sont pas des sons purs, ce sont des sons chargés de *sens*. Les mots désignent, et ils signifient. Les mots sont la seule matière que le poète peut utiliser pour créer son œuvre, et cette matière est à la fois physique, ou sensible, et spirituelle, ou intelligible. Les mots, pourrait-on dire, ont comme les hommes, un corps et une âme.

Mais le prosateur se sert, lui aussi, de mots pour s'exprimer. La différence est qu'il ne s'en sert pas de la même manière, ni dans la même intention. Les mots peuvent, en effet, servir à désigner des objets, raconter des événements, expliquer des phénomènes naturels ou humains, élucider des idées, ou encore : établir une thèse, obtenir un assentiment. Dans tous ces cas, le mot est un simple instrument, ou outil dont on se sert, il n'est jamais proféré pour lui-même, il est toujours un signe. C'est le domaine de la prose. Dans la poésie, au contraire, le mot est sans doute encore un instrument, un outil, un *signe*, mais il est aussi, et simultanément, un *objet*, il a une vie propre, il a une saveur unique, et les mots sont arrangés, non plus en vue des fins extrinsèques énumérées plus haut, mais en vue de l'unique sens poétique dont un élément essentiel est la délectation.

35 *Creative Intuition in Art and Poetry*, p. 3, 169, 171, 236, 393.

36 *Art poétique*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1951, p. 206.

37 Présentation de l'*Anthologie de la poésie mexicaine*, Paris, Nagel, 1952, p. 13. On sait que Claudel reprend ici l'Ecclesiaste, XXXII, 5 : « *non impedias musicam* ».

38 *Lectures and Notes on Shakespeare and Other English Poets*, London, Bell, 1884, p. 173. Théophile Gautier écrivait aussi : « Rien de plus commun maintenant, que de prendre le poétique pour la poésie. Ce sont des choses qui n'ont aucun rapport » (*Souvenirs romantiques*, Paris, Garnier, 1929, p. 311).

De plus, les mots dont se servent les poètes d'une même langue sont en grande partie les mêmes, mais ici ce sont moins les mots eux-mêmes qui comptent que la substance dont chaque poète les charge en établissant entre eux des rapports nouveaux. Dans un texte de prose qui n'est pas poétique, l'homme qui lui fait tirer de la communion avec les choses une expérience à la fois spirituelle et sensible qui peut être exprimée par le truchement de l'un ou l'autre des beaux-arts. Entendue en ce sens, la poésie n'est plus le privilège des poètes, elle appartient, non seulement à tous les artistes, mais à tous les hommes qui en font l'expérience.

Eh bien ! c'est sans doute la présence de cette poésie — la *poesy* de Coleridge — dans l'œuvre écrite, qui fait ce qu'on appelle proprement la poésie — la *poetry* de tout le monde. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que sans la présence de ce que Coleridge a appelé la *poesy* dans ce qu'on appelle la *poetry*, cette dernière n'est pas poésie, mais littérature au sens péjoratif que ce mot a pris, et en l'espèce, pure versification. Mais cette poésie, qui n'est ni celle du tableau, ni celle de la sonate, c'est par la parole que le poète la crée. Car le poète œuvre avec des mots, et c'est ce qui le distingue du peintre ou du musicien. La poésie est un art et, comme tout autre art, elle est faite d'une matière sur laquelle travaille le poète, et d'une forme, qui est l'ordre que le poète impose aux matériaux qu'il utilise. C'est donc en imposant aux mots un certain ordre qui soit générateur de lumière et d'émotion à la fois que le poète créera une œuvre poétique, tout comme le peintre produira son tableau en obtenant les mêmes effets à l'aide de formes et de couleurs, et le musicien, sa symphonie, avec des sons.

Ce qui distingue donc la poésie de la peinture ou de la musique, c'est qu'elle est faite de mots et non de couleurs ou de sons purs. Sans doute, la poésie peut aussi peindre — mais Léonard a observé que la poésie est une « peinture aveugle [39] », — et la poésie comporte une dose, plus ou moins forte, de musique — mais, sur ce plan, on peut substituer aux mots des synonymes, ou en modifier l'ordre, sans guère ajouter ni enlever au texte; mais dans un beau vers, dans une strophe parfaite, on ne peut changer un seul mot sans tuer aussitôt la poésie qui l'habite. C'est aussi ce qui fait que toute poésie est intraduisible; si elle était

[39] *Les Carnets de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1942, t. II, p. 189.

traduisible, elle pourrait également être complètement expliquée en prose, ce qui prouverait qu'il n'y a pas de poésie. Joubert a donc eu raison d'écrire que « dans le langage ordinaire, les mots servent à rappeler les choses; mais quand le langage est vraiment poétique, les choses servent toujours à rappeler les mots [40] ». C'est pourquoi, dans ses *Conseils à un jeune poète*, Max Jacob écrivait : « Aimer les mots. Aimer un mot. Le répéter, s'en gargariser. Comme un peintre aime une ligne, une forme, une couleur. (TRÈS IMPORTANT) [41]. » De même, dans *Le style c'est la vie*, Saint-Pol-Roux écrivait : « Spectacle rare vraiment, sur le papier, cette armée de Mots divers venus de toutes les catégories aux fins de concourir au triomphe, frayant, vibrant, s'enlaçant, se querellant, riant, chantant, pleurant, agissant, pensant avec leurs couleurs, leurs parfums, leurs formes, leurs subtilités, leurs rythmes respectifs — population minime certes, mais forte de la virtualité de grandir spontanément, sur le ressort de l'impression, en une souveraine apothéose [42] ! » Il est donc indispensable que le poète ait le goût des mots, et cela est non moins indispensable au lecteur qu'au poète : en poésie, comme en musique, il faut avoir de l'oreille, et c'est pourquoi la poésie doit toujours être lue à haute voix. Un sourd ne peut pas plus aimer la poésie qu'un aveugle ne peut goûter la peinture. Il y a ici une prédisposition organique sans laquelle la poésie reste une terre promise où l'on n'entre pas.

* * *

Il faut donc distinguer dans la poésie deux éléments essentiels : une expérience et un art. Tout art suppose un métier, et sans lui l'expérience poétique ne saurait passer dans le poème. D'autre part, le métier le plus accompli, sans expérience poétique, ne saurait produire

[40] *Pensées, Essais, Maximes et Correspondance*, Paris, Le Normant, 1850, t. II, p. 37. Raïssa Maritain a justement noté : « Ce sens poétique est tout autre chose que le sens intelligible, comme l'âme d'un homme est tout autre chose que son discours; et dans l'œuvre poétique, il est inséparable de la structure formelle de celle-ci : qu'elle soit claire ou obscure, il est là, quoiqu'il en soit du sens intelligible; il est substantiellement lié à la forme, immanent à l'organisme de mots, immanent à la forme poétique. Il ne peut pas être séparé de la forme verbale qu'il anime du dedans. Raconter un poème, même le plus clair des poèmes, c'est en abolir la poésie. Et le sens qu'on en tire en le racontant n'est plus le sens du poème. Le sens du poème ne fait qu'un avec sa forme verbale » (*op. cit.*, p. 14).

[41] Cité par Jacques CHARPIER et Pierre SEGHERS, *op. cit.*, p. 477.

[42] Cité par Théophile BRIANT, *Saint-Pol-Roux*, Paris, Seghers, 1952, p. 191.

rien d'autre qu'un « bibelot d'inanité sonore [43] ». Le métier est sans doute nécessaire au poète, comme au peintre et au musicien, mais le poète doit dominer son métier, métier qui varie d'ailleurs de poète à poète, comme la palette varie d'un peintre à l'autre. On peut dire que Racine et Voltaire avaient le même métier, mais il suffit de lire d'affilée *Phèdre* et *Mérope* pour sentir ce qui distingue le grand poète du plus habile versificateur. On peut comparer aussi Hérédia et Verlaine et constater encore la primauté de la poésie sur le métier. Et aujourd'hui, si Cocteau et Aragon sont peut-être les plus parfaits versificateurs de notre temps — ils sont aussi poètes à leurs meilleurs moments — qui oserait soutenir qu'ils soient pour autant les plus grands poètes de leur génération ? Le métier est une chose, la poésie en est une autre, bien qu'il n'y ait pas de poésie sans art. « Nommons donc [dit Cocteau], pour simplifier les choses, ce fluide : poésie, et : art, l'exercice plus ou moins heureux par quoi on le domestique [44]. » L'un et l'autre, le fluide et l'art, sont nécessaires.

Eh bien ! quels sont les caractères propres à la parole du poète, ceux du moins qui s'imposent à l'attention tout de suite ? Ce sont le rythme et l'image. Toute parole humaine comporte d'ailleurs un certain rythme, comme l'a magnifiquement expliqué Paul Claudel : « L'expression sonore se déploie dans le temps et par conséquent est soumise au contrôle d'un instrument de mesure, d'un compteur. Cet instrument est le métronome intérieur que nous portons dans notre poitrine, le coup de notre pompe à vie, le cœur qui dit indéfiniment :

Un. Un. Un. Un. Un. Un.
Pan (rien). Pan (rien). Pan (rien).

L'iambe fondamental, un *temps* faible et un *temps* fort. Et d'autre part la matière sonore nous est fournie par l'air vital qu'absorbent nos poumons et que restitue notre appareil à parler qui le façonne en une émission de mots intelligibles [45]. » C'est aussi ce que disait Jean Wahl quand il définissait la poésie : « Exercice spirituel d'abord au sens

[43] Mallarmé, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1945, p. 68.

[44] Cité par Jacques Maritain, *Frontières de la poésie*, Paris, Rouart, 1935, p. 26.

[45] *Positions et propositions*, p. 13. « Respirons donc largement ici, comme il nous a réhabitués à le faire, selon cette grandeur qu'il nous a réouverte, ces exercices pneumatiques auxquels il nous a soumis, ce regonflement grâce à lui des poumons de la littérature française » (Francis Ponge, *Prose de Profundis*, dans *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, t. IV, n° 45 [1er septembre 1956], p. 399).

étymologique du mot, exercice de souffle, de rythme [46]. » Cette parole rythmée donne le vers, qui peut être régulier ou libre, mais qui doit, dans un cas comme dans l'autre, correspondre à une émission du souffle et être accordé au mouvement intérieur qui anime la parole [47].

Le second caractère de l'expression poétique qui saute aux yeux, c'est l'image. Pas de grand poète sans forte imagination. « L'image [dit Supervielle] est la lanterne magique qui éclaire les poètes dans l'obscurité... Mais il n'y a pas que les images. Il y a les passages des unes aux autres qui doivent être aussi de la poésie [48]. » Car l'image peut être une simple comparaison, mais elle peut aussi être un symbole et signifier non seulement des choses, mais des rapports que l'imagination découvre entre des réalités apparemment étrangères les unes aux autres. « Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointaines et justes [a écrit Reverdy], plus l'image sera forte — plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique [49]. » Point n'est besoin de citer ici le fameux sonnet des *Correspondances* de Baudelaire, dans lequel il a repris un texte d'Hoffmann qu'il citait dès le *Salon de 1846* [50]. On se rappelle aussi le verset de Claudel, cité plus haut :

> **Poète, j'ai trouvé le mètre. Je mesure l'univers avec son image que je constitue.**

Eh bien ! par le rythme et par l'image, la poésie émeut, et elle exprime une sorte de connaissance qui est distincte de toutes les autres. Cette co-naissance, comme l'appelle Claudel [51], une longue tradition nous dit qu'elle est donnée au poète lorsqu'il est inspiré. L'inspiration poétique est certes un mystère — je renonce, pour ma part, à la définir — et on ne la peut connaître, si on n'est pas soi-même un poète inspiré, que par ses effets, qui sont les poèmes.

* * *

46 *Poésie, Pensée, Perception,* p. 17.

47 A propos du vers libre, Cocteau a dit qu'il doit obéir à des « règles mystérieuses [qui] sont aux vieilles règles de la versification ce que dix parties d'échecs menées ensemble sont à une partie de dominos » (cité par Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry,* p. 322 n).

48 Cité par Jacques Charpier et Pierre Seghers, *op. cit.,* p. 632.

49 *Ibid.,* p. 590. Reverdy a aussi écrit : « Le poète est maçon, il ajuste des pierres; le prosateur cimentier, il coule du béton » (*ibid.*).

50 *Œuvres,* Paris, Gallimard, 1951, p. 607.

51 *Art poétique,* Paris, Mercure de France, 1929, p. 62 et suiv.

Si mystérieuse soit-elle, l'inspiration poétique doit être admise toutefois, puisque son existence, reconnue par Platon [52], et par quantité d'autres depuis des siècles, est encore confessée par les poètes d'aujourd'hui. Ainsi, Supervielle nous dit :

> L'inspiration se manifeste en général chez moi par le sentiment que je suis partout à la fois, aussi bien dans l'espace que dans les diverses régions du cœur et de la pensée. L'état de poésie me vient alors d'une sorte de confusion magique où les idées et les images se mettent à vivre, abandonnent leurs arêtes, soit pour faire des avances à d'autres images — dans ce domaine tout voisine, rien n'est vraiment éloigné — soit pour subir de profondes métamorphoses qui les rendent méconnaissables. Cependant pour l'esprit, mélangé de rêve, les contraires n'existent plus : l'affirmation et la négation deviennent une même chose et aussi le passé et l'avenir, le désespoir et l'espérance, la folie et la raison, la mort et la vie. Le chant intérieur s'élève, il choisit les mots qui lui conviennent. Et j'assiste à tout cela en intervenant le moins possible, éprouvant en sourdine, dans un même temps, des impressions qui seraient opposées en temps ordinaire : je vais à ma rencontre et je me perds de vue, je m'effraie et me rassure, je me libère et m'embarrasse, je me fais vivre et je me tue. Je me donne l'illusion de seconder l'obscur dans son effort vers la lumière pendant qu'affleurent à la surface du papier les images qui bougeaient, réclamant dans les profondeurs. Après quoi je sais un peu mieux où j'en suis de moi-même, j'ai créé de dangereuses puissances et je les ai exorcisées, j'en ai fait les alliées de ma raison la plus intérieure [53].

C'est une expérience analogue que nous décrit plus brièvement Pierre-Jean Jouve : « La Poésie est une pensée — un état psychique — d'*agglutination*; c'est-à-dire que des tendances, des images, des échos de souvenirs vagues, des nostalgies, des espérances, y apparaissent en même temps et comme collés ensemble, provenant de hauteurs tout à fait différentes [54]. » Et voici ce qu'en dit Claudel lui-même :

> C'est comme si du dehors tout à coup une haleine soufflait sur des dons latents pour en tirer lumière et efficacité, amorçait en quelque sorte notre capacité verbale [55]... Et peu à peu, sous cette impulsion régulière, entre les deux pôles de l'imagination et du désir, le flot des paroles et des idées commence à jaillir. Toutes les facultés sont à l'état suprême de vigilance et d'attention, chacune prête à fournir ce qu'elle peut et ce

[52] « Car tous les bons poètes épiques, les bons poètes, ce n'est point par un effet de l'art, mais pour être inspirés par un dieu et possédés qu'ils débitent tous ces beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques... » (*Ion*, 533 e; traduction de Louis Méridier, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, p. 35).

[53] *Nouvelle Revue française*, t. XLI, n° 5 (novembre 1933), p. 670.

[54] *Apologie du poète*, dans *Recherches et Débats*, t. XVI (juillet 1956), p. 71.

[55] C'est sans doute le poète en proie à l'inspiration que Claudel décrit au début de *La Musique est la Grâce* : « Comme le grand pur-sang que l'on tient aux naseaux et qui tangue sous le poids de l'amazone qui bondit sur lui de côté et qui saisit brutalement les rênes avec un rire éclatant » (*Cinq Grandes Odes*, p. 117-118).

qu'il faut, la mémoire, l'expérience, la fantaisie, la patience, le courage intrépide et parfois héroïque, le goût, qui juge aussitôt de ce qui est contraire ou non à notre intention encore obscure, l'intelligence surtout qui regarde, évalue, condamne, rassemble, répartit et répand partout l'ordre, la lumière et la proportion. Ce n'est pas l'intelligence qui fait, c'est l'intelligence qui nous regarde faire [56].

Ce qui est certain, d'après la lecture de ces textes, c'est que l'inspiration poétique suppose de la part de celui qui en est l'objet une prédisposition naturelle — *nascuntur poetæ* — ainsi qu'un haut degré d'attention; mais aussi qu'elle n'est pas une pure contemplation, qu'elle provoque un ébranlement qui exige d'être communiqué par le verbe. L'inspiration poétique exige le poème, comme, chez d'autres artistes, elle exige le tableau ou l'œuvre musicale. Pour que l'œuvre réponde pleinement à cet élan créateur, il faut que le poète soit un artiste, qu'il y ait chez lui cette qualité de l'instrument qui n'est pas moins nécessaire à l'accomplissement de l'œuvre, que ce qu'il est donné au poète de vivre intérieurement au moment où il est inspiré. Pour qu'il y ait poème — et non une simple ébauche informe, — il faut, en effet, qu'il y ait, comme dans toute autre forme d'art, une œuvre produite où resplendisse la beauté, qui est intégrité, harmonie et lumière. En d'autres termes, il faut que la matière poétique ait une forme qui lui donne la vie, comme l'âme au corps. Et comme cette manière poétique peut être infiniment variée, la forme du poème peut aussi être très diverse, depuis les abondantes strophes, régulières d'un Audiberti, ou irrégulières d'un Emmanuel, jusqu'aux très brefs poèmes d'un Char ou d'un Guillevic, et même jusqu'aux monostiches d'Emmanuel Lochac.

Ce que nous communique le poète inspiré, par le truchement de l'art, c'est le contenu de la poésie, c'est une connaissance, une expérience. Et point n'est besoin d'avoir beaucoup fréquenté les grands poètes pour savoir que cette connaissance poétique diffère de la commune et de la scientifique. Jacques Maritain, après avoir cité le verset de Claudel :

> Si je veux, je saurai vous dire
> Cela que chaque chose *veut dire* [57],

[56] *Positions et propositions*, t. I, p. 95-96. Il y aurait de nombreux autres textes à citer. Qu'il suffise de rappeler celui de Baudelaire dans *Le Poème du Haschisch* (*Œuvres*, p. 429 et suiv.). Par contre, Paul Eluard a dit : « Le poète est celui qui inspire bien plus que celui qui est inspiré » (cité par Jacques Charpier et Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 610).

[57] *Cinq Grandes Odes*, p. 32.

ajoute : « Heureusement vous ne le voulez pas, cela est plus prudent pour vous [58]. » Et il souligne que le poète, en tant que poète, n'a pas une *notion* des choses, mais une *expérience*. C'est une connaissance toute intuitive, où la raison n'a pas part, mais où l'esprit et les sens prennent possession, comme dans un éclair, d'une réalité, ou de rapports imprévus entre des réalités, et les expriment immédiatement, sans recourir au discours.

> La poésie [a écrit Raïssa Maritain] est le fruit d'un contact de l'esprit avec la réalité en elle-même ineffable et avec sa source, que nous croyons être Dieu lui-même dans le mouvement d'amour qui le porte à créer des images de sa beauté. Ce qui est ainsi conçu dans les mystérieuses retraites de l'être s'exprime avec un certain illogisme savoureux, qui n'est pas non-sens, mais surabondance de sens [59].

Ce sens n'est pas le sens logique, mais ce qu'on appelle le sens poétique, qui est fait de sentiment et d'intelligibilité sans doute, mais qui est inséparable du poème lui-même. Raïssa Maritain cite ici Valéry :

> La poésie est l'essai de représenter, ou de restituer par les moyens du langage articulé, ces choses ou cette chose, que tentent obscurément d'exprimer les cris, les larmes, les caresses, les baisers, les soupirs, etc., et que semblent vouloir exprimer les objets dans ce qu'ils ont d'apparence de vie ou de dessein supposé [60].

La poésie est donc une autre voie qui mène à l'essentiel, ou mieux : à l'existentiel, et qui fait entrer en communion avec les êtres, au-delà des apparences et des formules toutes faites qui, trop souvent, font écran entre l'esprit et les choses. Qu'on se rappelle la parabole d'Animus et d'Anima. La poésie est, en somme, un effort pour exprimer le réel sans laisser tomber ce qu'éliminerait tout procédé d'abstraction. Elle est un contact avec la réalité, non en tant que connue mais en tant que vivante, et c'est pourquoi elle est, non seulement un art, mais aussi une expérience vécue. Cela, Pierre Emmanuel l'a exprimé dans un beau poème : *Corps total Parole sainte*, dont j'extrais ces vers :

> Car mes mains mes pieds ma peau
> Mon cœur mes sens mon haleine
> Et mon plaisir et ma peine
> C'est d'eux que vivent les mots
> Quand je dis : pain je le mange
> Le mot c'est moi qui deviens
> Le cep la grappe et le vin
> Par un naturel échange

58 *Situation de la poésie*, p. 148.
59 *Ibid.*, p. 45.
60 *Ibid.*

Le jumeau de toute chose
Je le suis en la nommant
Si je hume le mot : rose
C'est le jardin que je sens
Si guerre me vient à l'âme
Je suis la ville éventrée
Je succombe à la curée
Aux chars et aux lance-flammes

Corps total Parole sainte
Chair de la compassion
Qui désire ton étreinte
Il a pour vocation
De souffrir ta passion
Il vit dans la seule crainte
De prostituer ton Nom
Tant il sait que son limon
Est rebelle à ton empreinte

Car ces mots par qui la terre
Est toujours à son matin
La même voix les profère
Qu'Adam reçut au jardin [61]...

Mieux que toute définition, de tels vers nous font sentir que la poésie parvient à nous faire pénétrer au cœur du mystère des choses, qu'elle est un effort pour exprimer l'inexprimable. Après nous avoir dit que la poésie est un « exercice spirituel d'abord au sens étymologique du mot, exercice de souffle, de rythme », Jean Wahl avait donc raison d'ajouter : « La poésie est aussi exercice spirituel en un sens plus profond. Elle est un exercice pour prendre conscience (parfois une infinitésimale conscience) d'un inconscient [62]. » L'Écriture nous dit que « les paroles de la bouche de l'homme sont des eaux profondes; la source de la sagesse est un torrent qui déborde [63] ». Les mots sont, en effet, des eaux profondes, ils ont une épaisseur, non seulement charnelle, mais spirituelle; ils ont un sens, et la poésie a une autre dimension : « Ne croyez pas [écrit Jean Wahl] qu'un vrai poète ou un vrai musicien expriment ainsi toute leur âme; ce qu'il y a de plus beau en eux, c'est encore peut-être ce qui reste inexploré, ce que nous devinons derrière les sons [64]. » C'est cette dimension intérieure de la

61 *Recherches et débats*, t. XVI (juillet 1956), p. 80-81.

62 *Poésie, Pensée, Perception*, p. 17.

63 Prov., XVII, 4 : « *Aqua profunda verba ex ore viri : et torrens redundans fons sapientiæ.* »

64 *Poésie, Pensée, Perception*, p. 32.

poésie qui est la plus importante, et c'est par là que le poète est souvent tenté de faire de sa poésie une prière, une effusion mystique, une prophétie, une magie, et plus qu'un procédé de connaissance, une manière d'être — qui peut parfois même aller jusqu'à vouloir se faire Dieu. « Exercice, expérience, création, la poésie est également aventure », nous dit encore Jean Wahl [65].

* * *

La poésie a connu, en effet, une grande aventure, surtout en France, depuis Baudelaire. Les poètes ont pris conscience, mieux que jamais auparavant, du merveilleux et terrible pouvoir de la poésie en tant que source de connaissance, et cette prise de conscience a provoqué non seulement des découvertes précieuses, des révélations bouleversantes, mais des aberrations parfois monstrueuses qui, pour certains, ont été de véritables catastrophes. Dans *Les Voix du silence,* Malraux nous dit que « la métamorphose la plus profonde commença lorsque l'art n'eut plus d'autre fin que lui-même [66] ». Il me semble, au contraire, que la métamorphose la plus profonde a commencé lorsque l'art, ayant conquis sa souveraineté, y renonça presque aussitôt en se voulant autre chose que lui-même. Libérée des servitudes de la représentation, la peinture s'est voulue poésie, sorcellerie ou magie; libérée des servitudes de la technique, de la narration et de la description, la poésie s'est voulue prophétie, magie ou expérience mystique. Banville définissait la poésie : « Cette magie, qui consiste à éveiller des sensations à l'aide d'une combinaison de sons... cette sorcellerie grâce à laquelle des idées nous sont nécessairement communiquées, d'une manière certaine, par des mots qui cependant ne les expriment pas [67]. » Pour lui les mots « magie » et « sorcellerie » étaient pris au sens figuré; mais un aspect important de la poésie contemporaine résulte du fait que de nombreux poètes les ont pris au sens propre. Depuis Baudelaire — il faudrait peut-être dire: depuis les *metaphysical poets,* depuis Blake surtout, — la poésie n'a cessé d'aspirer à être autre chose qu'elle-même, elle a succombé à toutes les tentations, et dans un immense mouvement de

[65] *Ibid.,* p. 19.
[66] P. 52.
[67] Cité par André Gide, *Anthologie de la poésie française,* Paris, Gallimard, 1952, p. XLVIII.

révolte, elle a fini par aboutir chez beaucoup de poètes contemporains à une véritable négation de la poésie en tant que poésie.

Il y a là un phénomène parallèle à l'avènement de l'art non figuratif [68]. De même que la plus grande partie de la peinture contemporaine ne représente pas des objets ou des personnages mais est un effort pour parvenir à exprimer dans des formes pures un monde subjectif, ainsi la plus grande partie de la poésie contemporaine se refuse à décrire, à raconter, et pour paraphraser ce que Malraux disait du *Portrait de Clemenceau* par Manet [69], on pourrait dire qu'aujourd'hui, pour que les poètes écrivent, il faut qu'ils aient résolu d'oser être tout, et la matière qu'ils utilisent presque rien. Le poète, nous dit Audiberti,

> exige qu'on lui serve, enfin, son âme et qu'il
> connaisse enfin le goût de lui dedans sa bouche
> et qu'enfin il se sache et qu'enfin il se touche
> et qu'il secoue, enfin, les croûtes de l'exil [70].

C'est aussi en ce sens que Reverdy a écrit : « On ne *fait* pas de la poésie [71] » ; on *est* poète, et Joubert fut prophète lorsqu'il a écrit : « Il faut que le poète soit, non seulement le Phidias et le Dédale de ses vers, mais aussi le Prométhée, et qu'avec la figure et le mouvement, il leur donne l'âme et la vie [72]. » « Le poète [reprend Jean Wahl] se crée, il est le poète de lui-même, se délivrant de ses démons, s'excusant, se consacrant [73]. » Et Pierre Reverdy : « Le poète secrète son œuvre comme le coquillage la matière calcaire de ses valves et comme lui pour se protéger — il n'en peut plus sortir, elle est devenue sa prison autant que son bouclier [74]. » Joubert avait donc raison, et il y a quelque chose de prométhéen dans une grande partie de la poésie contemporaine; on pourrait dire qu'un vautour dévore le foie de maints poètes qui ont voulu dérober le feu du ciel.

[68] « Chacun des maîtres d'aujourd'hui avait son poète avant la guerre de 14 : Picasso, Max Jacob; Braque, Pierre Reverdy; Juan Grès, Ricciotto Canudo; Léger, Chagall, Roger de la Fresnaye, Modigliani, je m'excuse, Blaise Cendrars, et toute l'Ecole de Paris, cubistes et orphistes, Guillaume Apollinaire » (Blaise Cendrars, *Le Lotissement du Ciel*, Paris, Denoël, 1949, p. 226).

[69] « Pour que Manet puisse peindre le *Portrait de Clemenceau*, il faut qu'il ait résolu d'oser y être tout, et Clemenceau presque rien » (André Malraux, *op. cit.*, p. 99).

[70] *Race des Hommes*, Paris, Gallimard, 1937, p. 158.

[71] *En vrac*, Monaco, Éditions du Rocher, 1956, p. 67.

[72] *Op. cit.*, t. II, p. 30.

[73] *Op. cit.*, p. 18.

[74] Cité par Jacques Charpier et Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 502.

La poésie française, depuis Baudelaire, et surtout depuis Rimbaud et Lautréamont, a commis tous les péchés contre l'esprit, et surtout le plus grand de tous, celui de Lucifer, le péché d'orgueil. En prenant conscience du pouvoir propre à la parole poétique, maints poètes ont voulu libérer la poésie de toute servitude et en faire un nouvel absolu, un nouveau dieu. Mais c'est le dieu d'un monde qui a proclamé la mort de Dieu, c'est une illusion, et c'est une sublimation d'une recherche de l'infini dans le vide, ou au mieux : dans le soi. Baudelaire avait déjà fortement senti ces « régions surnaturelles de la poésie », cette aspiration à « s'emparer immédiatement, sur cette terre, d'un paradis révélé ». Voici d'ailleurs ce passage central des *Notes nouvelles sur Edgar Poe* :

> C'est cet admirable, cet immortel instinct du beau qui nous fait considérer la terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une correspondance du Ciel. La soif insatiable de tout ce qui est au delà, et que révèle la vie, est la preuve la plus vivante de notre immortalité. C'est à la fois par la poésie et *à travers* la poésie, par et *à travers* la musique, que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau; et, quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance, elles sont bien plutôt le témoignage d'une mélancolie irritée, d'une postulation des nerfs, d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé.
>
> Ainsi, le principe de la poésie est strictement et simplement l'aspiration humaine vers une beauté supérieure, et la manifestation de ce principe est dans un enthousiasme, une excitation de l'âme, — enthousiasme tout à fait indépendant de la passion qui est l'ivresse du cœur, et de la vérité qui est la pâture de la raison. Car la passion est *naturelle*, trop naturelle pour ne pas introduire un ton blessant, discordant, dans le domaine de la beauté pure, trop familière et trop violente pour ne pas scandaliser les purs désirs, les gracieuses mélancolies et les nobles désespoirs qui habitent les régions surnaturelles de la poésie [75].

Cet infini, entrevu par Baudelaire, Rimbaud a voulu y parvenir par des moyens humains, et on sait qu'il a mené si loin cette aventure de l'esprit qu'il a abouti au silence. Le texte fameux de la lettre du 15 mai 1871 à Paul Demeny est aussi important à retenir que celui de Baudelaire, pour qui étudie la poésie de notre temps :

> La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière : il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, l'apprend... Je dis qu'il faut être *voyant*, se faire *voyant*. Le Poète se fait *voyant* par un long, immense et raisonné *dérèglement* de *tous les sens*.

[75] Poe, *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1951, p. 1072-1073.

> Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie; il cherche lui-même, il épuise en lui les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, — et le suprême Savant ! — Car il arrive à *l'inconnu* ! Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun ! Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues [76] !

Ce désir d'arriver à l'inconnu par tous les moyens a fait de Rimbaud « un mystique *à l'état sauvage* », selon le mot de Claudel [77], et Cocteau a défini « l'esprit de poésie : l'esprit religieux en dehors de toute religion [78] ». Reverdy nous dit, lui aussi, que le poète aspire au « plan divin [79] »; et Jean Wahl : « La poésie vient de l'au-delà et va vers l'au-delà. Elle est essentiellement sentiment de transcendance [80] », et Valéry : « J'estime de l'essence de la Poésie qu'elle soit, selon les diverses natures des esprits, ou de valeur nulle ou d'importance infinie : ce qui l'assimile à Dieu même [81]. » On pourrait multiplier les textes qui, d'une manière ou d'une autre, tendent à identifier la poésie et la mystique [82]. Il y a là une confusion qu'il faut dissiper, car c'est demander à la poésie ce qu'elle ne peut donner; d'ailleurs, l'échec de tous ceux qui ont voulu faire de la poésie autre chose qu'elle-même est la meilleure preuve qui soit de l'erreur d'une telle entreprise, et ce n'est pas par hasard qu'il y a dans la poésie de notre temps une si grande volonté de destruction — elle n'est que l'expression d'un désir frustré qui se retourne contre lui-même.

A la suite de Lautréamont, tous ceux qui se sont ralliés à *Dada* [83], puis au surréalisme, et plusieurs autres depuis, se sont révoltés contre la raison — ce qui leur était légitime en tant que poètes, — mais aussi contre la vie même, et contre la poésie. Tristan Tzara est un de ceux

76 *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, p. 254-255. Théophile Gautier avait déjà écrit de Baudelaire, en 1868, qu'il « sait découvrir par une intuition secrète des rapports invisibles à d'autres et rapprocher ainsi, par des analogies inattendues que seul le *voyant* peut saisir, les objets les plus éloignés et les plus opposés en apparence » (*op. cit.*, p. 300-301).

77 *Positions et propositions*, t. I, p. 133.

78 Cité par Jacques Charpier et Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 486.

79 *Ibid.*, p. 26.

80 *Op. cit.*, p. 26.

81 *Variété III*, Paris, Gallimard, 1936, p. 39. Voir aussi le texte de Shelley cité par Jacques Charpier et Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 263-269 : « Toute haute poésie est infinie... La poésie est quelque chose de divin. »

82 On sait que l'abbé Brémond a contribué à maintenir ce malentendu.

83 Sur *Dada*, voir G. Ribémont-Dessaignes, *Histoire de Dada*, dans *La Nouvelle Revue française*, t. XXXVI (juin 1931), p. 867-679, et t. XXXVII (juillet 1931), p. 39-52.

qui ont poussé le plus loin cette volonté de destruction totale, mais le nihilisme absolu ne pouvait durer, et le surréalisme a voulu être un effort de reconstruction sur les ruines même de *Dada*. Pour éviter toute confusion, André Breton a voulu définir lui-même le surréalisme : « Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale [84]. » Il y a là un désir immense : « exprimer le fonctionnement réel de la pensée », mais « en l'absence de tout contrôle exercé par la raison », ajoute Breton, et en fait ce n'est pas la raison seule, mais l'intelligence elle-même qui a été reniée par l'automatisme pur. On a ainsi abouti à une anti-poésie et, par là-même en raison des pouvoirs qu'on prétendait attribuer à la poésie, à une anti-vie. Breton a voulu qu'on écrive « en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale »; mais c'est là nier la poésie elle-même qui, en plus d'être une expérience, est aussi un art et, par conséquent, doit se réaliser dans un poème. Mais le poète est ici devenu si important que le poème ne compte plus guère. Breton est allé jusqu'à parler de « l'absurde distinction du beau et du laid [85] », ce qui, pour un artiste, équivaut à nier l'art; la poésie est devenue une pure recherche, une aventure de l'esprit libéré de tout lien; elle est devenue, en définitive, inhumaine par le refus des limites de l'homme, par une excessive volonté de pureté [86].

Une grande partie de la poésie contemporaine a donc une lourde hypothèque à lever. La désorganisation du langage opérée par les surréalistes, et plus encore : le refus de la condition humaine qu'on trouve chez quelques-uns d'entre eux, ont profondément marqué plusieurs poètes de la génération suivante, dont certains ne sont que

84 *Les Manifestes du Surréalisme*, Paris, Sagittaire, 1946, p. 45.
85 *Ibid.*, p. 93.
86 « La poésie est partout où l'on sait la faire sourdre et c'est peut-être en la cherchant trop exclusivement, en s'efforçant de l'obtenir seule, détachée de tout corps, à la manière d'une puissante et occulte électricité, qu'on risque davantage de ne pas la trouver » (Roger Caillois, *Les Impostures de la poésie*, Buenos Aires, Sur, 1944, p. 62). Sur le surréalisme, la littérature est très considérable. On peut consulter principalement : Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1945, et *Documents surréalistes*, Paris, Seuil, 1948; Ferdinant Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1956; Michel Carrouges, *André Breton et les données fondamentales du Surréalisme*, Paris, Gallimard, 1950.

leurs épigones. Malgré les efforts d'André Breton pour le perpétuer [87], le surréalisme a cessé d'être un mouvement dynamique; on en trouve cependant des traces dans les œuvres de maints poètes, dont plusieurs refuseraient pourtant de s'avouer surréalistes. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que sans le surréalisme des années 1925-1940, la poésie actuelle ne serait pas ce qu'elle est. Cela est évident à qui a quelque peu fréquenté l'œuvre d'un René Char, d'un Guillevic, d'un Michel Leiris, d'un Jacques Prévert, d'un Georges Schédadé, d'un Alain Bosquet et d'un Aimé Césaire (pour n'en nommer ici que quelques-uns). Ignorons ici une fumisterie comme le lettrisme [88].

Mais la révolte contre la vie et le langage n'est pas générale, et il y a aujourd'hui d'autres courants poétiques, comme il y en avait d'autres en temps des œuvres conquérantes de Breton et d'Éluard. Tout comme il y avait alors aussi un Reverdy, un Supervielle, un Cocteau, un Wahl, un Jouve, un Desnos, on trouve de nos jours un Emmanuel, un Cayrol, un Cadou, un Renard, un La Tour du Pin. On sait qu'on fait habituellement remonter la poésie du siècle à Baudelaire via Rimbaud, Verlaine et Mallarmé. Mais il va sans dire que des poètes plus anciens ont aussi marqué plusieurs poètes de notre époque, Gérard de Nerval, les romantiques allemands (Hölderlin et Novalis surtout), Blake, Villon et, quoi qu'on dise, Hugo; et il est significatif qu'on ait tiré de l'oubli, ou du moins, de l'ombre, des poètes comme Scève [89], Sponde [90], et Louise Labé [91], ainsi que ceux qu'Albert-Marie Schmidt a groupés dans *La Poésie scientifique en France au XVI^e siècle* [92]. De même, en Angleterre, depuis T. S. Eliot, les *metaphysical poets* sont revenus à la

87 Après la dernière guerre, Breton a encore publié des *Prolégomènes à un troisième Manifeste du Surréalisme ou non*, dans *Les Manifestes du Surréalisme*, Paris, Sagittaire, 1946; une anthologie de ses *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1948; *La Clé des champs*, Paris, Sagittaire, 1953. En 1952, il a donné sur la chaîne nationale, des *Entretiens* qui ont été réunis en volume chez Gallimard, 1952.

88 Théorie lancée par Isidore Isou, mais sans susciter beaucoup d'adhérents.

89 Maurice Scève, dont les œuvres ont été rééditées au moins trois fois depuis quinze ans et à qui Thierry Maulnier a accordé une place importante dans son *Introduction à la poésie française*, Paris, Gallimard, 1939. Sur Scève, voir V.-L. Saulnier, *Maurice Scève*, Paris, Klincksieck, 1949, 2 vol.

90 Jean de Sponde, dont les œuvres, qui n'avaient jamais été rééditées depuis 1604, ont été retrouvées par Alan Boase et rééditées au moins cinq fois depuis 1945. Voir Sponde, *Poésies*, Genève, Cailler, 1949, avec une longue introduction d'Alan Boase et François Ruchon, p. 13-170.

91 Louise Labé, dont les œuvres poétiques ont été rééditées au moins dix fois depuis 1940. Voir J. Larnac, *Louise Labé, Paris*, Firmin-Didot, 1934.

92 Paris, Albin Michel, 1938.

mode [93]. Quoi qu'il en soit, après Baudelaire, ce sont Rimbaud et Lautréamont, Verlaine et Mallarmé qui, si différents l'un de l'autre pourtant, ont exercé la plus profonde influence sur l'évolution de la poésie française au XX[e] siècle. Il n'est pas question d'étudier ici toute cette évolution, mais seulement d'indiquer les tendances générales de la poésie depuis l'avènement du surréalisme, c'est-à-dire depuis trente ans. Les poètes qui avaient déjà produit le meilleur de leur œuvre avant 1925 ne seront mentionnés qu'en raison de leur influence. C'est le cas de Paul Claudel [94], Venceslas Milosz [95], Saint-Pol-Roux [96], Francis Jammes [97], Paul Valéry [98], Max Jacob [99], Blaise Cendrars [100], Guillaume Apollinaire [101], Léon-Paul Fargue [102], Henri de Régnier [103], Charles Péguy [104], Paul Fort [105], Emile Verhaeren [106], Anna de Noailles [107] et Maurice Maeterlinck [108]. D'autre part, quelques poètes de cette génération sont venus tard à la poésie, comme Jean Wahl [109], ou se sont renouvelés, comme Saint-John Perse [110], Jules Supervielle [111], Pierre-

93 Les *metaphysical poets* sont John Donne, George Herbert, Henry Vaughan, Thomas Traherne et Richard Crashaw.

94 Réfugié dans la Bible, il n'a guère ajouté à son œuvre de poète (*Poèmes et Paroles pendant la guerre de Trente ans*, Paris, Gallimard, 1945), bien qu'il ait survécu à son époque.

95 Il avait donné l'essentiel de son œuvre avant 1921, lorsqu'il publia *Confession de Lémuel*, Paris, La Connaissance, 1920.

96 Dont l'œuvre ancienne n'a été appréciée que récemment.

97 Dont tous les meilleurs poèmes ont été écrits avant 1900.

98 Ses derniers poèmes, *Cantate du Narcisse* (1938), *Mon Faust* (1946) n'ont pas la qualité de ses œuvres antérieures.

99 *Derniers Poèmes*, Paris, Gallimard, 1945.

100 *Poésies complètes*, Paris, Denoël, 1944.

101 Mort en 1918, son influence et son prestige n'ont cessé de grandir.

102 Le meilleur de son œuvre poétique est antérieur à 1930.

103 Mort en 1936, il avait dit tout ce qu'il avait à dire en 1906.

104 Les textes inédits publiés récemment n'ajoutent rien à sa gloire.

105 Agé de 85 ans, il continue apparemment à écrire.

106 Comme Péguy et Anna de Noailles, Verhæren ne doit à peu près rien à Baudelaire et à ses successeurs.

107 Pour qui, par réaction, on est injuste aujourd'hui.

108 Dont on a réédité les *Serres chaudes* (1889), Paris, Les Lettres, 1956.

109 *Poèmes*, Montréal, L'Arbre, 1956.

110 Pseudonyme d'Alexis Léger, né en 1887. Il avait publié *Eloges* en 1911 et *Anabase* en 1924, mais resta pratiquement inconnu en France jusqu'après la dernière guerre, alors qu'on y publia des poèmes écrits en Amérique pendant la guerre : *Exil* en 1945, *Vents* en 1946. Son *Œuvre poétique* a été réunie en un volume, Paris, Gallimard, 1953. Il existe plusieurs études excellentes sur ce poète difficile, dont une par un Canadien, Louis Marcel-Raymond, *Lecture de Saint-John Perse*, dans *L'Action universitaire*, t. XIV, n° 3 (avril 1948), p. 255-277.

111 Né en 1884. Ces dernières années, il a publié *Poèmes, 1939-1945*, Paris, Gallimard, 1946; *Oublieuse mémoire*, Paris, Gallimard, 1949; *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1951; *L'Escalier*, Paris, Gallimard, 1956.

Jean Jouve [112], Henri Michaux [113], Marie Noël [114] ou François Mauriac [115]. Les œuvres récentes de ces poètes seront donc utilisées avec celles des plus jeunes pour illustrer les tendances récentes de la poésie française [116].

Il n'est pas sans intérêt de souligner ici que le courant de pensée le plus vigoureux et le plus bruyant de l'après-guerre, l'existentialisme, s'il a exercé une influence profonde sur une partie du roman et du théâtre, n'a pas produit de poètes qui lui soient propres. On ne saurait, en effet, y annexer ni Ponge, ni Frénaud, ni Grosjean. Il est d'ailleurs significatif que la revue de l'école, *Les Temps modernes*, n'ait publié que très peu de poèmes, peu d'études sur la poésie; et que Jean-Paul Sartre, s'il a écrit des essais sur Baudelaire [117] et sur Ponge[118], ait procédé *négativement* pour définir les poètes dans *Qu'est-ce que la littérature ?* « Les poètes sont des hommes qui refusent d'utiliser le langage... Ils ne songent pas non plus à *nommer* le monde... S'il en est ainsi, on comprendra facilement la sottise qu'il y aurait à réclamer un engagement poétique [119]... » Dans toute son analyse, il y a de judicieuses remarques sur une certaine poésie contemporaine, mais ses propos ne rejoignent pas la grande poésie, celle d'un Dante, d'un Shakespeare, d'un Keats ou d'un Baudelaire. Peut-être faut-il penser que la poésie étant par définition *existentielle* — sauf chez de rares poètes de l'esprit de Scève à Valéry, — Sartre a trouvé qu'il n'était pas possible de vouloir annexer tout le monde; il est certain, en tout cas,

[112] Né en 1887. Ses principaux poèmes récents ont été réunis dans *La Vierge de Paris*, L.U.F., 1946; *Diadème*, Paris, Minuit, 1949; *Langue*, Paris, Mercure de France, 1954.

[113] Né en 1899, a encore publié *Epreuves, exorcismes*, Paris, Gallimard, 1945; *La vie dans les plis*, Paris, Gallimard, 1949; *Passages*, Paris, Gallimard, 1950; *Misérable Miracle*, Monaco, Rocher, 1956.

[114] Dont l'*Œuvre poétique* a été réunie en un volume, Paris, Stock, 1956.

[115] François Mauriac, s'il n'était déjà célèbre comme romancier, pourrait l'être comme l'auteur du *Sang d'Atys*, suite poétique qu'on trouve dans *Orages*, Paris, Grasset, 1940.

[116] Il ne saurait être question de relever ici tous les noms des bons poètes depuis Baudelaire. Beaucoup d'entre eux n'ont guère d'influence sur la poésie récente, c'est le cas des Parnassiens, de Moréas, de Maurras, de Toulet et de Signoret. D'autres ont encore de fervents admirateurs parmi les jeunes poètes : Corbière, Laforgue, Nouveau, Cros, Larbaud, mais nous ne dressons pas ici une liste complète des poètes dont l'influence est encore vivante. C'est peut-être le lieu de mentionner que le seul poète célèbre du XIX[e] siècle, à l'exception de Leconte de Lisle, Gautier et Hérédia, qui ne semble avoir aucune progéniture poétique de notre temps est Lamartine.

[117] Paris, Gallimard, 1947.

[118] *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 245-293.

[119] *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 63, 64, 69.

L'auteur du *Voyage en Grande Garabagne,* au lieu de sortir de l'horreur par la poésie, en sort par la magie. Cet écrivain étonnant, dont la solitude est totale et qui est hanté par la peur de la maladie et de la mort comme il est étouffé par un vague sentiment de culpabilité, a créé des mondes imaginaires où l'homme est soumis à d'étranges métamorphoses et où règnent les mœurs les plus sadiques. Après Baudelaire, Michaux crée un « frisson nouveau » et on ne peut le lire sans éprouver une cruelle angoisse et souvent une véritable horreur. Jamais peut-être un monde poétique où tout est hallucinant et insolite ne nous a donné une image de l'homme plus atroce : tant il est vrai qu'il n'y a pas d'aliénation totale et qu'un monde mythique ne fait que grossir le monde réel [133].

Le paradoxe de maints poètes, c'est que ne se voulant pas poètes [134], ils le sont parfois malgré eux et que certaines de leurs pages les plus émouvantes aient été précisément écrites pour tordre à la poésie son cou. Mais le plus souvent, la poésie en meurt, car le poète ne peut se détourner impunément de la beauté sans cesser d'être poète. Le parti pris de prosaïsme, visible chez plusieurs, aboutit au prosaïque, et la protestation acharnée contre la vie détruit la parole à sa source même. La nostalgie, avouée ou tue, d'un paradis perdu, une expérience mystique naturelle qui, ne débouchant pas sur Dieu, cherche à étreindre le néant; l'humiliation de l'intelligence et la libération excessive de l'imagination, tout cela réduit la puissance émotive du poème, l'émotion supposant un minimum de communion entre le poète et le lecteur. Pierre Emmanuel a fait ici une distinction qui s'impose — et que trop de poètes ont oublié — entre le *poétique* et *l'imaginaire,* ce dernier pouvant être, ou n'être pas, poétique [135], comme il a souligné « l'illusion que représente une mystique sans objet [136] ». C'est ce qui a amené le père Jean Daniélou à écrire que « la tâche essentielle de ce temps est une tâche de démystification. C'est-à-dire de rappeler qu'il n'y a de

133 *Qui je fus,* Paris, Gallimard, 1927; *Ecuador,* Paris, Gallimard, 1929; *La Nuit remue,* Paris, Gallimard, 1931; *Un Barbare en Asie,* Paris, Gallimard, 1932; *Epreuves, exorcismes,* Paris, Gallimard, 1945; *Ailleurs,* Paris, Gallimard, 1948; *Passages,* Paris, Gallimard, 1950; *Face aux verrous,* Paris, Gallimard, 1954; *Misérable miracle,* Rocher, 1956.

134 Georges Bataille, *La Haine de la Poésie,* Paris, Minuit, 1947.

135 *Poésie, raison ardente,* p. 189.

136 *Ibid.,* p. 146.

mystique que de Dieu [137]. » La poésie peut donner une prescience du divin, elle peut faire pressentir ces correspondances dont parlait Baudelaire, ce que Raïssa Maritain appelle les reflets de Dieu dans la beauté des créateurs; aller plus loin, c'est tomber dans l'angelisme, dans le luciférisme.

Est-ce à dire que toute la poésie française contemporaine soit une mystique à rebours, ou une magie ? Non certes. Mais à cette tentation terrible d'attribuer à la parole un pouvoir absolu beaucoup de poètes ont succombé, et ils représentent l'aspect le plus troublant et le danger le plus grave de la littérature d'aujourd'hui. C'est sans doute la gravité des problèmes que leurs œuvres posent qui a amené les théologiens et les philosophes à s'intéresser au phénomène poétique comme jamais ils ne l'avaient fait auparavant. En plus d'un Jacques Maritain, d'un Jean Wahl — d'ailleurs poète lui-même, — d'un Jean Daniélou et d'un Lanza del Vasto, déjà cités, on sait que pour aider à exprimer leur notion d'*être*, un Whitehead, en Angleterre, cite Shelley et Wordsworth, et un Heidegger, en Allemagne, Hölderlin et Rilke. Car c'est précisément là la plus haute valeur de la poésie : nous faire communier avec l'être des choses, non pas comme dans la contemplation philosophique où l'intelligence est souveraine, mais dans une prise de contact immédiate, au-delà des mots, de la saveur des choses dans ce qu'elles ont non seulement d'intelligible, mais aussi de sensible et de délectable. Dans ces choses visibles, le poète peut découvrir un reflet de Dieu et en tirer la joie, ou son absence, et en ressentir la mélancolie, ce que Wordsworth a appelé « the still, sad music of humanity [138] ». Mais, quelle que soit l'expérience intime du poète, il lui faut pour mériter pleinement ce beau nom être *aussi* un artiste et faire resplendir son sentiment et sa vision dans un chant de paroles délectables. C'est alors que l'artiste est vraiment, selon le beau mot de Léonard de Vinci, « petit-fils de Dieu » et qu'il crée à son tour ces chants immortels qui sont le sommet de la parole humaine.

La fonction du poète n'est donc pas de se révolter contre le monde, mais de l'apprivoiser. Heureusement, à côté d'un Michaux on trouve aujourd'hui un Supervielle et la poésie n'a pas cessé de chanter, depuis

137 *Poésie et mystique*, dans *Recherches et Débats*, t. XVI (juillet 1956), p. 9.
138 *Lines composed a few miles above Tintern Abbey.*

L'auteur du *Voyage en Grande Garabagne,* au lieu de sortir de l'horreur par la poésie, en sort par la magie. Cet écrivain étonnant, dont la solitude est totale et qui est hanté par la peur de la maladie et de la mort comme il est étouffé par un vague sentiment de culpabilité, a créé des mondes imaginaires où l'homme est soumis à d'étranges métamorphoses et où règnent les mœurs les plus sadiques. Après Baudelaire, Michaux crée un « frisson nouveau » et on ne peut le lire sans éprouver une cruelle angoisse et souvent une véritable horreur. Jamais peut-être un monde poétique où tout est hallucinant et insolite ne nous a donné une image de l'homme plus atroce : tant il est vrai qu'il n'y a pas d'aliénation totale et qu'un monde mythique ne fait que grossir le monde réel [133].

Le paradoxe de maints poètes, c'est que ne se voulant pas poètes [134], ils le sont parfois malgré eux et que certaines de leurs pages les plus émouvantes aient été précisément écrites pour tordre à la poésie son cou. Mais le plus souvent, la poésie en meurt, car le poète ne peut se détourner impunément de la beauté sans cesser d'être poète. Le parti pris de prosaïsme, visible chez plusieurs, aboutit au prosaïque, et la protestation acharnée contre la vie détruit la parole à sa source même. La nostalgie, avouée ou tue, d'un paradis perdu, une expérience mystique naturelle qui, ne débouchant pas sur Dieu, cherche à étreindre le néant; l'humiliation de l'intelligence et la libération excessive de l'imagination, tout cela réduit la puissance émotive du poème, l'émotion supposant un minimum de communion entre le poète et le lecteur. Pierre Emmanuel a fait ici une distinction qui s'impose — et que trop de poètes ont oublié — entre le *poétique* et *l'imaginaire,* ce dernier pouvant être, ou n'être pas, poétique [135], comme il a souligné « l'illusion que représente une mystique sans objet [136] ». C'est ce qui a amené le père Jean Daniélou à écrire que « la tâche essentielle de ce temps est une tâche de démystification. C'est-à-dire de rappeler qu'il n'y a de

133 *Qui je fus,* Paris, Gallimard, 1927; *Ecuador,* Paris, Gallimard, 1929; *La Nuit remue,* Paris, Gallimard, 1931; *Un Barbare en Asie,* Paris, Gallimard, 1932; *Epreuves, exorcismes,* Paris, Gallimard, 1945; *Ailleurs,* Paris, Gallimard, 1948; *Passages,* Paris, Gallimard, 1950; *Face aux verrous,* Paris, Gallimard, 1954; *Misérable miracle,* Rocher, 1956.

134 Georges Bataille, *La Haine de la Poésie,* Paris, Minuit, 1947.

135 *Poésie, raison ardente,* p. 189.

136 *Ibid.,* p. 146.

mystique que de Dieu [137]. » La poésie peut donner une prescience du divin, elle peut faire pressentir ces correspondances dont parlait Baudelaire, ce que Raïssa Maritain appelle les reflets de Dieu dans la beauté des créateurs; aller plus loin, c'est tomber dans l'angelisme, dans le luciférisme.

Est-ce à dire que toute la poésie française contemporaine soit une mystique à rebours, ou une magie ? Non certes. Mais à cette tentation terrible d'attribuer à la parole un pouvoir absolu beaucoup de poètes ont succombé, et ils représentent l'aspect le plus troublant et le danger le plus grave de la littérature d'aujourd'hui. C'est sans doute la gravité des problèmes que leurs œuvres posent qui a amené les théologiens et les philosophes à s'intéresser au phénomène poétique comme jamais ils ne l'avaient fait auparavant. En plus d'un Jacques Maritain, d'un Jean Wahl — d'ailleurs poète lui-même, — d'un Jean Daniélou et d'un Lanza del Vasto, déjà cités, on sait que pour aider à exprimer leur notion d'*être*, un Whitehead, en Angleterre, cite Shelley et Wordsworth, et un Heidegger, en Allemagne, Hölderlin et Rilke. Car c'est précisément là la plus haute valeur de la poésie : nous faire communier avec l'être des choses, non pas comme dans la contemplation philosophique où l'intelligence est souveraine, mais dans une prise de contact immédiate, au-delà des mots, de la saveur des choses dans ce qu'elles ont non seulement d'intelligible, mais aussi de sensible et de délectable. Dans ces choses visibles, le poète peut découvrir un reflet de Dieu et en tirer la joie, ou son absence, et en ressentir la mélancolie, ce que Wordsworth a appelé « the still, sad music of humanity [138] ». Mais, quelle que soit l'expérience intime du poète, il lui faut pour mériter pleinement ce beau nom être *aussi* un artiste et faire resplendir son sentiment et sa vision dans un chant de paroles délectables. C'est alors que l'artiste est vraiment, selon le beau mot de Léonard de Vinci, « petit-fils de Dieu » et qu'il crée à son tour ces chants immortels qui sont le sommet de la parole humaine.

La fonction du poète n'est donc pas de se révolter contre le monde, mais de l'apprivoiser. Heureusement, à côté d'un Michaux on trouve aujourd'hui un Supervielle et la poésie n'a pas cessé de chanter, depuis

137 *Poésie et mystique*, dans *Recherches et Débats*, t. XVI (juillet 1956), p. 9.
138 *Lines composed a few miles above Tintern Abbey.*

les simples chansons de la première Marie Noël [139], de Fombeure [140], de Follain [141] jusqu'aux légendes de Patrice de la Tour du Pin [142], aux hautes confessions de la dernière Marie Noël, aux développements épiques d'Audiberti [143] et au renouvellement des thèmes bibliques ou des mythes grecs par Mauriac [144], Grosjean [145] et Emmanuel [146]. Chez tous ces poètes — et chez quelques autres : Catherine Pozzi, René Char, Michel Manoll, René-Guy Cadou, Jean Cayrol, Jean-Claude Renard, etc. — la poésie reste, à des degrés divers, aventure, exploration, co-naissance, mais ici la conscience n'a pas détruit le chant. Ces poètes montent à « cette échelle de nuit brillante comme un songe » dont parle Audiberti [147]; ils se font, comme Supervielle, « des amis des grandes profondeurs [148] », ressuscitent, comme Emmanuel, « toujours les mêmes morts entêtés à revivre [149] », ou suivent, comme la Tour du Pin, « Les Enfants sauvages fuyant vers d'autres cieux [150] »; les uns fascinés par « ce travail obscur de la terre [151] », les autres, implorant Dieu de recouvrir leur misère avec « le suprême lambeau des piétés éternelles [152] ».

La poésie française de notre temps est donc à l'image de l'homme et multiple comme lui. Elle est rarement sentimentale, mais elle est tour à tour révolte ou magie, rhétorique ou murmure. Chez les plus grands, elle unit les contraires, et elle est à la fois connaissance et chant.

139 *Les Chansons et les Heures,* dans *Œuvres poétiques,* Paris, Stock, 1957.

140 *Grenier des Saisons,* Paris, Seghers, 1942; *Aux créneaux de la pluie,* Paris, 1947; *Les Etoiles brûlées,* Paris, Gallimard, 1950; etc.

141 *L'Epicerie d'enfance,* Paris, Corrêa, 1938; *Usage du temps,* Paris, Gallimard, 1943; *Exister,* Paris, Gallimard, 1947; etc.

142 *Une somme de poésie,* Paris, Gallimard, 1946.

143 *Race des hommes,* Paris, Gallimard, 1937; *Des tonnes de semence,* Paris, Gallimard, 1941; *Rempart,* Paris, Gallimard, 1953; etc.

144 *Orages,* Paris, Grasset, 1940.

145 *Terre du Temps,* Paris, Gallimard, 1946; *Hypostases,* Paris, Gallimard, 1950; *Le Livre du Juste,* Paris, Gallimard, 1952; *Les Prophètes,* Paris, Gallimard, 1955.

146 *Tombeau d'Orphée,* Paris, Poésie 41, 1941; *Sodome,* Fribourg, Egloff, 1944; *Babel,* Paris, Desclée de Brouwer, 1951; etc.

147 *Poète,* dans *Race des Hommes,* p. 157.

148 *Un poète,* dans Claude Roy, *Jules Supervielle,* Paris, Seghers, 1953, p. 129.

149 *Je me suis reconnu,* dans *Combats avec tes défenseurs,* Montréal, Parizeau, 1946, p. 44.

150 *Les Enfants de Septembre,* dans *Une Somme de Poésie,* p. 291.

151 Pierre-Jean Jouve, *Catastrophe,* cité par G.-E. Clancier, *De Baudelaire au surréalisme,* Paris, Seghers, p. 362.

152 Marie Noël, *Impropères et Chant du linceul,* dans *Œuvres poétiques,* p. 195.

Une poésie qui, après Claudel, Valéry et Apollinaire, a été reprise par Supervielle, Éluard, Marie Noël, la Tour du Pin, Char et Emmanuel, reste vivante et continue l'hymne éternel que l'homme, depuis les temps les plus reculés, élève à la gloire de Dieu et à la joie qu'il éprouve devant la déchirante beauté du monde.

Guy Sylvestre,
de la Société royale du Canada.

Political Integration of Ethnic Groups

The Ukrainians

Few months after the 1953 elections, the *Winnipeg Free Press,* one of the country's leading newspapers published an editorial which dwelled on the remarkably rapid political integration of the Ukrainian ethnic group in Canada. I cannot think of a better introduction to my paper than to quote the article, *Ukrainian Members*: [1]

> Recently the Ukrainian Voice, a weekly published in Winnipeg, ran a list of Canadians of Ukrainian descent who now are serving their country as provincial legislators and as members of the House of Commons. The list is an impressive one: there are 19 such persons in all, taken out of total Ukrainian-Canadian population of less than 400,000 scattered from the Atlantic to Pacific.
>
> It was just two years ago that those of Ukrainian origin celebrated the 60th anniversary of the arrival in Canada of the first settlers from Ukraine. That there now should be such a large legislative representation from a group which, in the history of nations, has been here such a short time, is remarkable.
>
> But even more remarkable is the degree to which the Ukrainians have merged into the wider Canadian community. While rightly retaining much of the rich culture of the land of their forebears, the Ukrainian-Canadians form no pressure group politically. Their choice of Party is dictated by individual preference, the best possible indication that theirs is a Canadian, rather than racial, outlook.
>
> The most striking example of this is the fact that the four Ukrainian Members of Parliament represent the four major Parties in Canada. One finds a C.C.F. member, Mr. Fred Zaplitny, representing Dauphin; a Social Crediter, Mr. Ambrose Holowach, as member for Edmonton East; a Liberal member from Vegreville, Alberta, in the person of Mr. John Decore, and a Conservative, Mr. Michael Starr, from Ontario riding. These members received more than Ukrainian support; they were elected as Party members or on individual merit, rather than as representatives

[1] December 21, 1953.

of a particular racial group. The same no doubt could be said for the 15 provincial legislators.

It would be difficult to cite a case in any other country in which there has been such a high degree of successful political activity by members of a relatively small minority group, especially one that had to overcome a difficult language barrier. As Canadians, these people have accepted not only the opportunities inherent in a free democracy, but its duties and obligations as well.

In the field of provincial politics, it would not be amiss to single out Hon. N. V. Bachynsky for special mention. Here is a man, born in the Ukraine, who has 31 years' experience as an M.L.A. and who for the past three years, as Speaker of the Assembly, has held the highest legislative post in Manitoba. One of eight Ukrainians presently in the 57-seat Manitoba Legislative Assembly, he was first elected in 1922 — 16 years after arriving in Canada with a new tongue to learn — and at each general election since that time has been returned by his constituents.

The manner in which a minority group such as this recognizes itself as an integral — and integrated — part of the Canadian family bodes well for the future of democracy in this country.

Since the article was written, Ukrainians of Canadian descent considerably improved their achievements in the field of political integration. The number of legislators rose from 19 to 21, among them two "firsts", the first woman legislator elected in 1956 in Saskatchewan, and the first Senator appointed in 1955. Besides — two provinces, Saskatchewan and Manitoba, had in 1957 cabinet ministers of Ukrainian descent and in October 1956, Winnipeg, the capital of Manitoba, elected a young M.L.A. of Ukrainian origin as its mayor.

* * *

In order to illustrate the process of integration of an ethnic group into the political life of the country I have chosen as the object of my study an ethnic group which is almost tailor-made for such purpose. I refer to the *Ukrainian* group. It is a comparatively young group and forms a compact unit. We know the exact date on which the immigration of the group started (September 1891), and we know the date on which it practically ceased: when the Displaced Persons reservoir became exhausted in 1952. Ukrainians arriving after that date came mainly from other countries of resettlement. The primary source of emigration, their native lands, fell within the orbit of domination of the Soviet Union which does not permit emigration outside its boundaries.

For the purpose of the survey I have used (1) official census statistics of 1901 to 1951, and other official papers such as Annual Reports of the Department of Interior for the years 1894-1899, papers of the Natural Resources Intelligence Service (1924), etc., (2) Parliamentary Guides, Hansard reports, (3) memoirs of pioneers, (4) election reports of 1953, (5) personal interviews with pioneers, (6) excerpts from the press and periodicals and other material.

I agreed with Professor Ryder that "the most important source of data for research into Canadian Society is the federal census",[2] but census statistics, especially their earlier vintage, need considerable adjustment if we wish to present a true picture of the group under our study. The two last census returns, those of 1941 and 1951, however, are far more accurate and need fewer corrections. For the sake of simplification and expediency I use official, uncorrected figures.

The growth of the group progressed as follows: first, individual settlers arrived in 1891. By 1894 they already formed a sizable group. Census statistics of 1901 gave their numbers as 5,682 (or 0.11 per cent of the total population) which was considerably less than the figure mentioned in the House of Commons by the Minister of Interior[3] or referred to in the Annual Reports of the Department of Interior.[4] In 1911 their numbers were given as 75,482 (or 1.04 per cent of the total population). The figures for subsequent decades were: 1921, 106,721 (1.21%); 1931, 225,113 (2.17%); 1941, 305,929 (2.7%); 1951, 395,043 (2.8%); the estimated figure for 1956 is 450,000.

The census of 1901 showed that the group was remarkably uniform, 96.3% being rural. They were genuine peasant settlers with only an insignificant admixture of intellectuals. The degree of illiteracy of this early group was one of the highest and in pecuniary respect they could

[2] N. B. Ryder, Miami University, *The Interpretation of Origin Statistics*, in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 21, No. 4, Nov. 1955, p. 466.

[3] *Hansard*, 1899, p. 8558 : 12,950 Galicians, of which 5,509 arrived in 1899 alone.

[4] *Annual Reports of the Department of Interior* for the Years 1894-1899: Year 1898, p. XII: Galicians: "It is estimated that there are now ten thousand Galicians settled in Manitoba, Assiniboia, Alberta and Saskatchewan..." (J. M. McGovern, Travelling Immigration Agent). And again in 1899, page XVI: Galicians: "The Galicians who have gone into Manitoba and North-west Territories during the past three years numbering about 16,000 while attracting a great deal of attention on arrival, have been so well settled — being divided into small colonies — that they have been little heard of since, excepting through the officers whose duty it is to visit the various colonies in the West..." (James A. Smart, Deputy to the Minister of the Interior).

be compared with the Irish cotter-immigrants of the 1850's, arriving in Canada practically without reserve capital. Differing from other Canadians in language, customs, dress, arriving in great numbers and settling in sparsely populated regions of the west, their influx stirred feelings of antagonism, suspicion and fear of economic competition on the part of the older settlers. The ground for the growth of such antagonism was fertile, as the influx of great numbers of continental immigrants in the neighbouring United States already created a strong anti-foreign feeling which was voiced in publications, in the Congress and elsewhere. In their anti-foreign campaign the advocates of the exclusion of European continental immigrants freely employed pseudo-scientific arguments.

> Sociology toward the end of the century, in the United States, was only just emerging as a discipline of independent stature [writes Professor Handlin]. The certitude with which its practitioners delivered their generalizations covered its fundamental immaturity of outlook. The American social scientists approached their subjects through the analysis of specific disorders: criminality, intemperance, poverty, and disease. Everywhere they looked they found immigrants somehow involved in these problems. In explaining such faults in the social order, the scholar had a choice of alternatives: these were the pathological manifestations of some blemish, either in the nature of the newcomers or in the nature of the whole society. It was tempting to accept the explanation that put the blame on the outsiders.
>
> Since few among these thinkers were disposed to accept the possibility they might themselves be in error, they could only conclude the foreigners were incapable of improvement. From opposite end of the country, two college presidents united in the judgment that the immigrants were beaten men from beaten races, biologically incapable of rising, either now or through their descendents, above the mentality of a twelve-year-old child ...[5]

Identical arguments were also raised in Canada. Said Mr. E. G. Prior, M.P. in the House of Commons in 1899: "I am told by men whom I can trust that these people are wanting in all principles of loyalty, patriotism, cleanliness — in fact, all principles that go to fit them for good citizenship ...", and added a warning that, "if the Government does not hold its hand and stop this class of immigrants now coming in, I think, the end will be disastrous to the posterity of the North-west and Manitoba ..."[6] He was only one of the many

[5] Oscar Handlin, *The Uprooted*, Boston, 1951, p. 227.
[6] *Hansard*, July 7, 1899, p. 6841-6843: E. C. Prior, Member for Victoria, B.C.

who held such an opinion and voiced it in the House of Commons. It must be admitted, that not everybody shared this viewpoint.

> Our experience of these people teaches us [answered the Minister of Interior] that they are industrious, careful and lawabiding and their strongest desire is to assimilate with Canadians... So far as their general habits are concerned, I may say they are people who lived in poverty. That is no crime on their part. I venture to say that the ancestors of many prominent citizens of Canada were poor in the country whence they came, and nobody thinks less of them on that account. They are people of good intellectual capacity and they are moral and well-living people...[7]

The hostile attitude which confronted the group on their arrival in Canada died slowly. The antagonism based on the concept of racial superiority was still very much in evidence even in the 20's. In a paper, an official of the Natural Resources Intelligence Service in Ottawa, who also held a doctoral degree, wrote in 1924:

> It should never be forgotten, that physical characteristics are permanent. Despite universal miscegenation, the primitive types may still be recognized — they cannot be obliterated. Modified groups are being formed as mosaics in the individual. Let no one suppose that a Galician, or a Pole, or a Ruthenian can be made into an Englishman by transplanting him to Canada and teaching him the English language. He may talk English, but he will have the mind and the character of an Alpine.
>
> It is an irrefutable scientific fact that where a higher race breeds with an inferior, the characteristics of the inferior in the long run prevail.

The author then proceeds to quote the theory about racial characteristics. Negro: sensuous, indolent, improvident, fitful, passionate, etc. Caucasian: active, enterprising, imaginative, serious, steadfast, solid, etc. His conclusions and suggestions are interesting.

> We are chiefly concerned with the racial problem as it affects Canada's future [he writes]. The control of foreign immigration should be conducted on scientific methods, if the future inhabitants of Canada are to take their place among the progressive nations of the world. Quality, not quantity, should be the guide. Sufficient evidence of the folly of admitting anyone who can pay the fee is seen everywhere throughout the United States... If the present rate of increase of the Alpine immigration is to continue, then in half a century the Nordics will be dispossessed. For instance, it is the aim of Jews to control the entire trade of North America, and they are succeeding well. In the United States, for economic reasons, they are assuming Anglo-Saxon names. For years they have virtually owned the theatres, hotels, and much of the jewelry and clothing trades, and of course the greater part of banking. They are trying to do the same thing in Canada.
>
> Owing to the privilege of universal suffrage the Alpines now control a large part of the electoral system in the United States. The quality of

[7] *Hansard*, July 7, 1899, p. 6859: Hon. Clifford Sifton, Minister of Interior.

the representatives elected has visibly declined in the last two decades. The same result may await Canada.

An infiltration of immigrants of low cast may gradually occupy the country and literally breed out their masters. At one time Germany was wholly Nordic-Teutonic. Today, although the dominant half is Teutonic, the remainder is composed of Teutonized Wends, and Alpine Poles. Immigrants from northern Germany are welcome to Canada, but none of south Germany should be admitted. The lowest stratum from the Mediterranean basis, the Mongolized Balkans, the hordes of submerged people from the Polish Ghettos — none of those should enter Canada ...

Opinions of this kind echoed in the House of Commons as late as 1929. Such an atmosphere of hostility towards the group prevailed for almost half a century. It was to a considerable degree responsible for the isolation of the group; it enhanced segregation tendencies and social seclusion. On the other hand it also stimulated the desire for emancipation, which became evident especially in the political field of their activities. It developed a tendency for self-reliance and the will to improve their position within the community. In spite of the persistent hostility and indifferent treatment of the group, the politicians of those early days could not overlook the potentialities of the new settlers during the elections. Having grown in numbers and possessing Canadian citizenship, they became an important factor in the political game.

Being new and ignorant of Canadian political issues, they needed guidance. But electioneering methods in the West at the beginning of the century did not contribute much to their political education. On the contrary, they created confusion in the minds of immigrants and often lowered the respect for the government and for the men who were to represent them.

When the date for federal elections approached [related Vasyl Chumer in his *Memoirs*],[8] there appeared in the settlements political agents who instructed the new 'citizens' for whom they should vote.

It often happened that such a political agent arrived at a farmer's home in the morning and preached that he should cast his vote for Harrison, because he is such a nice man; towards the evening there arrived another agent who said that Harrison was a good-for-nothing and all Ruthenians should vote for Ferguson, because it was his party which brought them to Canada.

In addition, the political "education" as conducted in a primitive way by the various political bosses, was accompanied by generous

[8] Vasyl A. CHUMER, *Memoirs about Experiences of the First Ukrainian settlers in Canada* (in Ukrainian), Edmonton, 1942, p. 116.

supplies of liquor. Arguments used against political opponents were often of doubtful moral quality and as both sides used them freely, consequently, both sides were viewed with scepticism by the new settlers. The candidates themselves were either unknown to the new voters or indifferent to their needs. In view of this there gradually arose a desire to elect representatives who would not only be sympathetic but could also champion their cause. It became evident that this task could be performed best by persons of their own kin. The leaders of the group, mostly teachers, raised the call to enter the political field. As early as 1907, the *Canadian Farmer*, the Ukrainian language newspaper, exhorted its readers to take active part in the political life of the country and not to limit "their duties as citizens to meet payment of taxes and casting of their votes for some candidate". [9] It repeated this exhortation from time to time, warning that, "to learn about politics is the sacred duty of all citizens who wish well their province, their country". [10]

In January, 1913 the Legislative Assembly of Alberta was dissolved and new elections were announced for April 21 of the same year. Ukrainian settlers, now better established economically and more conscious of their rights as citizens, decided to enter the political arena not merely as passive voters but as active contestants. Following the example of other localities, those settled by Ukrainians also arranged political meetings to discuss candidates and to choose the party to support. One of the first of such meetings took place in February 1913 in Chipman and the participants decided to support the Liberal Party. A resolution was passed to that effect and forwarded to the Hon. A. L. Sifton, Premier of Alberta. It read as follows:

> Resolved, that we convey to the Hon. A. L. Sifton, Premier of Alberta, our high regard for and confidence in him, and for his Government and the private members supporting him, in whose constituencies the majority of our people are his strong supporters.

It also stressed their desire to participate in the "social, commercial and political" life of the country.

> Resolved, that, while we are proud of the country of our birth, and desire to keep before us its highest ideals, we recognize that in this, our adopted country, we citizens are accorded all the rights and privileges of

[9] *Canadian Farmer*, March 7, 1907.
[10] *Canadian Farmer*, March 9, 1920.

> Canadian citizenship and that we believe it to be our duty to work in harmony with all our fellow citizens to build up a united and prosperous nation without distinction of race and creed.
>
> We believe this to be not only our duty, but in the best interest of ourselves and our children, today and of future generations who, we confidently believe, will be intimately associated with the social, commercial and political life of this great free country of our adoption.[11]

Their attempt to nominate a Liberal candidate of Ukrainian descent in the Vegreville constituency, where they felt strongest, failed, mainly due to their lack of political experience and to strong opposition on the part of the Anglo-Saxon settlers. The antagonism against Slavic newcomers was too deeply rooted to be overcome easily. The intrusion of "foreigners" into the field of higher politics was greatly resented on the part of "old Settlers". There even occurred disturbances during the meetings. Nevertheless, the Liberal party finally agreed to accept the nomination of a candidate of Ukrainian descent in the constituency of Whitford. He was duly elected, although his election was contested and subsequently annulled; he ran again during the by-elections of 1915 and was re-elected. Thus, 25 years after the arrival in Canada of the first settler of Ukrainian descent, Andrew S. Shandro, the first elected representative of that ethnic group entered the Provincial Parliament of Alberta. During the next provincial elections held in 1917, Shandro, who was serving with the Canadian Armed Forces, was re-elected by acclamation.

The First World War delivered a crushing blow to the political aspirations of Ukrainians in Canada. As Charles H. Young describes in his study *The Ukrainian Canadians*:

> The naturalization was suspended for all aliens: for those of allied countries on request of their governments, and in the nature of things for aliens of enemy countries. The Russian-Ukrainians were excluded by the former and the Austrian-Ukrainians by the latter measure. This unfortunate position of the Ukrainians extended beyond the period of the War by the Act of 1919 which rendered them, together with the aliens of former enemy countries in the past war, incapable of taking out papers for a period of ten years after the termination of the War. In the Act of 1920, which was merely the Act of 1914 revised, the same clause was incorporated. So the Ukrainians were indefinitely tabooed at the conclusion of the War, both as Austrians, and as Russians who had become enemy aliens after the Revolution.[12]

[11] CHUMER, *Memoirs*, p. 121.
[12] Charles H. YOUNG, *The Ukrainian Canadians: A Study in Assimilation*, Toronto, 1931, p. 243.

Not only were they denied citizenship but they were also denied all privileges which go with citizenship. They were disfranchised by the War Times Election Act and their newspapers were indiscriminately suppressed. In spite of this, to quote Young:

> More than 10,000 of them voluntarily enlisted from Western Canada and actually served 'somewhere in France'. Two Alberta battalions were composed almost entirely of these settlers. More than one newspaper in England has praised especially the work of Galician forestry units.[13]

One of those Canadian Ukrainians, Corporal Philip Konowal of the 77 Battalion was decorated by King George V with the Victoria Cross for outstanding valour. He was one of the 66 Canadians who received the Victoria Cross.

The unfavourable position of Ukrainians caused by the War did not entirely interrupt their political activities. Andrew S. Shandro continued to occupy his seat in the Alberta Provincial Parliament and in Manitoba the constituency of Gimli settled predominantly by Ukrainians, elected T. D. Ferley in 1915 to the Manitoba Legislative Assembly. He sat in the provincial legislature until 1920. These men were the two pioneers in the political field in Canada, and since then they have been followed by many others in the three Western legislatures, as well as in the Federal Parliament in Ottawa. Not all of them belonged to one political party. Among them were adherents of the United Farmers' of Alberta, of the Social Credit Party, of the CCF party, as well as of the Liberal party. There were also some who ran as "independents". In 1951 the Conservative party put up the first candidate of Ukrainian descent to contest a seat in the provincial legislature of Ontario and one to contest a seat in the House of Commons. Both candidates were successful. Since 1941 Winnipeg has elected also one member of the Labour Progressive Party of Ukrainian descent to the provincial parliament. In the Manitoba Legislature, the Ukrainian ethnic group was in 1953 represented by 8 members. This percentage (15%) is higher than the corresponding percentage (12.7%) of the Ukrainian population of the province.

As pointed out, the entry of Ukrainians into Canadian politics dates from 1913, although, as early as 1910 an unsuccessful attempt was made in the Selkirk riding to put an "independent" candidate.

[13] Young, *op. cit.*, p. 245.

We note that the two early candidates were elected by the so-called "foreign" vote. They ran in districts settled over-whelmingly by Ukrainians. Their success was not due to the fact that both were supporters of the Liberal party, although this fact might have had some bearing on their election, but mainly because they were of Ukrainian descent and were expected to represent the interests of this ethnic group in their respective legislatures. Both Shandro and Ferley were European-born. Ferley was one of the few intellectuals who had acquired secondary and university education before coming to Canada; Shandro came to Canada at an earlier age and was educated in Canada.

As our observations have shown, new immigrants, until sufficiently progressed in their integration, are inclined to be guided during elections by the personality of candidates and their ethnic origin rather than by their political affiliation. This is an index of political immaturity of the group. The more mature a group is the less it is influenced by the ethnic origin of the candidate. The emphasis tends to rest on the political programme of the particular party and trust is put in the party's choice of the candidate.[14] Thus within the Ukrainian group in Canada we note two different trends: *(a)* the integrated section, especially its second and third generation, vote during elections for candidates of that political party to which they belong regardless of the ethnic origin of the candidates; and *(b)* the more recent group, not familiar with party politics, is inclined to support candidates of the same ethnic origin.

Federal election results of 1953 offer an opportunity to study these trends, although, in 1953 only a small part of the new, post-war immigration was yet eligible to vote. We can, however, follow the trend of the older better integrated group. For this purpose I have

[14] In the United Kingdom, for instance, as Sir Ivor Jennings points out (in his BBC talk on Self-Government in the Commonwealth, *Listener*, July 21, 1955) the electors "vote rather for the general tendency of the party policy than for its details. It is true to say, however, that *personalities count for little* [my italics]. It is commonly assumed that the personality of the candidate will not attract or repel more than 500 votes in an electorate of 50,000. Those 500 votes will make all the difference in a marginal constituency, but the general effect throughout the country is that 99 per cent of voters vote for a party and not for a person."

Conditions in the United Kingdom may differ from those in Canada, where ethnic and religious factors still have a bearing on politics, but in general, one can say that the tendency is to put emphasis on party policy and less on the personality of the candidate.

chosen a typical constituency, that of Winnipeg North, where Ukrainians form a considerable proportion of voters. In that constituency four candidates were nominated: a Liberal, a Conservative, a CCF and a Labour Progressive. The Conservative candidate, John Kereluk, was of Ukrainian descent; Frank Chester, the Liberal, and Alistair Stewart, the CCF candidate, were of Anglo-Saxon origin; and Joseph Zuken, the Labour Progressive candidate was of Jewish origin. At the election, Alistair Stewart, the CCF candidate of Anglo-Saxon origin received 14,829 votes; Frank Chester, the Liberal candidate, also of Anglo-Saxon origin, received the next highest number of votes, 8,904; John Kereluk, the Conservative candidate, of Ukrainian origin, received 3,984; and Joseph Zuken of the Labour Progressive party, of Jewish origin, received 2,497 votes. This division of votes indicated that Ukrainians in that riding already were an integrated group, many of them Canadian-born, who voted according to their party convictions and not exclusively for the candidate of Ukrainian origin. If they had done so, in all probability, John Kereluk would have been elected and not Alistair Stewart.[15]

The difference in the way of thinking between the old and new group was reflected also in the tenor of their press. Old-established newspapers, representing the older group and edited by Canadian-bred editors, called upon their readers to vote for candidates of political parties to which the readers belonged. They discouraged the tendency advocated by new immigrants to vote for candidates solely because they were of the same ethnic origin. Newly established newspapers or those representing newcomers' opinions and edited by editors of recent European origin, on the other hand, followed the line their predecessors were pursuing forty years before: they urged to support primarily candidates of Ukrainian descent, regardless of their party affiliation, as long as they were not communists.

The editor of the old Canadian paper,[16] established in 1910, himself born and educated in Canada wrote in an editorial on the 1953 election campaign: "We realize that a popular advice for many would

[15] This seems to answer at least partially Prof. Corbett's query "Whether ethnic minority groups act cohesively at election time, or distribute their votes along class or other lines" (David C. Corbett, *Canada's Immigration Policy*, p. 63).

[16] *Ukrainian Voice*, Winnipeg, August 5, 1953.

be to vote for candidates of Ukrainian descent wherever they have been nominated, regardless of their personal qualifications and regardless of their party affiliation. But even considering the fact that in some constituencies there are two Ukrainian candidates and we have to choose between them, we are of the opinion that such advice would not be a sound policy..." The editor further urged to vote according to party convictions.

The editor of a more recent paper,[17] with a large proportion of newcomer readers, himself born in Europe, took a different attitude: "Ukrainian voters have the duty, for the sake of solidarity, to vote in the first place for our candidates (provided they are God-fearing men), because our (i.e. Ukrainian) candidates understand the danger of communism and the social value of Christianity better than do Anglo-Saxon candidates who never experienced that danger directly. Basically, we should vote in the first place for our, Ukrainian, Christian candidates of all parties..."

As to be expected, in the early stages of Ukrainian settlement, all candidates were European-born and in most cases European-educated. The second generation was just beginning to enter schools and none of them was yet old enough to enter political life. Only when the group entered its fourth decade of residence in Canada did the situation begin to change. In 1926 the constituency of Vegreville in Alberta (where Ukrainians formed the majority of voters) elected Michael Luchkovich to represent them in the House of Commons in Ottawa. He was a teacher by profession, born in Shamokin, Pennsylvania, and came to Canada as a child together with his immigrant parents. The first Canadian-born member was Dr. G. Dragan, M.D., who entered the Saskatchewan Legislature in 1934, representing the constituency of Kelvington. Others followed in quick succession. In 1935 William Tomyn and James M. Popil, were elected in Alberta. In 1936 Joseph Wawrykow entered the Manitoba Legislature. Gradually the Canadian-born element became predominant. Of the 44 members of Ukrainian descent who were elected to the provincial legislatures and the House of Commons between 1913 and 1953, 24 were born in Canada, 16 were born in Ukraine, one was born in the United States and 3 not stated.

17 *Ukrainian Toiler*, Toronto, Ont., July 24, 1953.

The predominance of Canadian-born over the European-born is still more pronounced if we compare the birth places of the 20 members of Ukrainian descent serving in 1953 in the legislative assemblies of Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Ontario, and in the House of Commons. Of the total 20 members, 16 were born in Canada and only 4 were European-born. Of these four, one was Hon. Nicholas V. Bachynsky, Speaker of the Manitoba legislature, who represented his riding continuously since 1922; the second was Dmytro Zipchen, who came to Canada in 1906 as an infant one year old; the third was Peter Chaba, who came to Canada as a boy of seven; and the fourth was W. J. Berezowsky, who also came to Canada as a child.

With the gradual weakening of the prejudice against the Slavic group and the emergence of a Canadian-born generation which penetrated the economic and to some degree the social life of the Canadian community, it was then that capable leaders of Ukrainian descent began to gain general recognition. They entered the wider political field, not relying any more on the support of their ethnic group. John Yaremko, a young barrister, a war veteran and a brilliant jurist, entered the Ontario Legislature by general support, as did Michael Starr, M.P., former mayor of Oshawa and for the second term Conservative Member of the House of Commons. Ambrose Holowach, Member for Edmonton East, was also elected to the House of Commons by votes of the party to which he belongs, and not by Ukrainian votes.

The political maturing of the group progressed gradually. It usually started within their local rural communities. Although early Ukrainian settlers were predominantly of peasant stock, with little education, they nevertheless showed keen interest in the political life of their communities. They brought to Canada certain traditions of communal self-government which they endeavoured to perpetuate because to hold a public office in the village was a sign of prestige and honour. They were anxious to regain that dignity and prestige in the new land. Prof. Oscar Handlin, therefore, is not quite correct in stating that "To many pursuits of the New World the immigrant was strange upon arrival; to politics he was strangest of all. His European experience has included no participation in government; every question

related to these matters would be new to him".[18] His observation was probably correct in respect to "higher politics". These were strange to European immigrants. They were not familiar with political parties, municipal, provincial or federal way of government, but the local administration in rural communities was not new to them. They only needed time to adapt to new conditions. Already in the early stages of Ukrainian settlement we see them participating in the communal political field, first as school trustees, then reeves, justices of peace and in other offices. Lack of proper education and inadequate knowledge of the language were great impediments, preventing their entrance in the broader field, but in rural communities, settled predominantly by people of the same educational level as themselves, and often speaking their language, this was not a great handicap. The younger generation, children of these peasant settlers, quickly broadened the field and we soon find them as secretaries of municipalities, municipal treasurers, and in similar offices. Political experience gained in this field became the stepping stone to higher elective offices. Of the 44 persons who served as members of the various legislative assemblies and the House of Commons during 1913-1953, 21 went through such practical training. To illustrate: *In Manitoba*: Wm. Lucko was School Secretary and Postmaster; Wm. Scraba was member of the Winnipeg School Board and Alderman; Nicholas Stryk was Notary Public and Commissioner of Oaths; John R. Solomon was Director of the Selkirk Board of Trade; Nicholas Hryhorchuk was Reeve of Ethelbert Municipality; his son, Hon. Michael N. Hryhorchuk who succeeded his father in the constituency (in January 1955, appointed to a senior cabinet post) was Chairman of Ethelbert School Board and Reeve of Ethelbert Rural Municipality; John Martin Hawryluk was member of the Winnipeg Chamber of Commerce and a candidate for mayoralty in Winnipeg; Stephen Nicholas Krawchyk was Alderman of Winnipeg and Chairman of the Municipal Council of Brooklands; T. D. Ferley was an aldermanic candidate in Winnipeg. *In Saskatchewan*: Crest Zerebko was Municipal Secretary for Hafford; Dmytro Zipchin was Assistant Reeve of the Rural Municipality of Redberry; W. J. Berezowsky was Municipal Secretary; Hon. Alex

[18] Oscar Handlin, *The Uprooted*, p. 201.

Gordon Kuziak was Municipal Secretary and Chairman of the School Board of Canora District. *In Alberta*: Andrew S. Shandro was Homestead Inspector for the Federal Government and Postmaster; Wm. Fedun was Municipal Councillor and School Trustee; Michael Chornohus was Reeve of a Municipal District; Isidor Goresky was School Inspector; Nicholas Wm. Dushenski was President of Willingdon Agricultural Society; John Decore was School Trustee of Vegreville School Board; Michael Starr was Mayor of Oshawa.

Interesting also is the breakdown according to occupations of the various members. As could be anticipated, the profession of teacher was represented most frequently. Teachers formed and still form the largest group of intellectuals among Ukrainians in Canada. It was the first profession they embraced. The profession of teaching is followed by that of businessman and tradesman, with barrister coming next. The breakdown in detail is as follows:

Total number of Ukrainians elected to various parliaments during 1913-1956 — 45

Teachers	18
Businessmen	11
Barristers	8
Farmers	4
Medical Doctor	1
Journalist	1
Civil Servant	1
Not stated	1
	45

Although the number of members actually elected during the forty-year period was 45, the number of candidates was many times larger. During the earlier years of their political activities, the candidates ran frequently as "independents" but when their political acceptance was achieved and their abilities recognized, they received nominations from the recognized political parties. During the 1953 elections, the ridings were contested by 24 candidates of Ukrainian descent, of whom only one ran as "independent"; 23 other candidates received official nominations. Four were successful. The largest number of candidates of Ukrainian descent (8) was put up by the Labour Progressive Party, mostly in constituencies where Ukrainian voters carried considerable weight. This move was probably based on the assumption that

Ukrainians may vote, as they did at the beginning of their settlement, for any candidate, regardless of the party affiliation, as long as he was of Ukrainian descent. This calculation proved to be wrong. All candidates of that party lost their deposits. The Conservative Party nominated 7 candidates of Ukrainian descent, of whom one was elected (in a riding which had only a small number of Ukrainian votes). The Social Credit Party had 5 candidates, one elected; the CCF Party, two candidates, one elected; the Liberal Party put up one candidate of Ukrainian descent and he was elected. Thus from 1953 to 1957, there was in the House of Commons four members of Ukrainian descent, each representing a different political party. They are: Michael Starr, Conservative for the Ontario riding in Ontario; John Decore, Liberal for the Vegreville riding in Alberta; Frederick S. Zaplitny, CCF for Dauphin in Manitoba, and Ambrose Holowach, Social Credit for Edmonton East in Alberta.

In the House of Commons the members of Ukrainian descent represent 1.6% of the total number (265) of members. The percentage of Ukrainians in Canada in comparison to the total population is 2.8%. This shows that Ukrainians are participating more actively in provincial politics than in federal. In Manitoba, for instance, as already mentioned, the present percentage of the Ukrainian members in the legislature (15%) is higher than their corresponding percentage (12.7) of the total of the population of the province. A Ukrainian is the Speaker of the Manitoba Parliament, a Ukrainian is also the Deputy Speaker, and one of their numbers has been appointed to a senior cabinet post (Hon. Michael Hryhorchuk, LL.B., Attorney General in 1955). A Ukrainian, Hon. William M. Wall, appointed to the Senate on July 13, 1955, represents a Manitoba constituency in the Senate.

Although the participation of Canadians of Ukrainian descent in federal politics was constantly increasing, it is in the provincial political field where it is most pronounced. There are many reasons for this. The Ukrainian ethnic group in Canada is still very young in comparison to other groups and thus economically weaker. It has few individuals sufficiently independent economically to take up a political career with all its financial risks and make it their life's career. Politics among Ukrainians is still a sideline, and therefore, able young men

who have the makings of capable leaders are compelled to take up less risky and more profitable occupations, such as law, engineering, medicine, or business. Participation in provincial politics, on the other hand, is not a great impediment in pursuing their professional callings. The two can be easily combined, but with federal politics, it is a different matter. It is a full time occupation and must be done at the expense of the professional calling.

Federal and provincial politics were not the sole field which Ukrainian Canadians entered with success. Municipal affairs offered even more scope for the development of their administrative abilities, as the last decade has shown. It produced a vigorous and capable crop of mostly second generation men and women who, having gained general recognition in their respective communities, were given the chance to prove their worth as chief magistrates. In 1951, Oshawa elected Michael Starr Mayor and later sent him to the House of Commons, establishing two records at the same time. He became the first member of Parliament of Ukrainian descent from the Province of Ontario, and first conservative member of Ukrainian origin. Edmonton elected William Hawrelak Mayor in 1951 with a record vote. He was re-elected by acclamation in 1953 [19] and again in 1955. He was also chosen vice-president and later president of the Canadian Federation of Mayors and Municipalities. In 1955 Windsor elected Michael Patrick its Mayor, having served the municipality as alderman before that. In October 1956, another provincial capital, Winnipeg, entrusted its destiny into the hands of Steve Juba, M.L.A., a young and energetic businessman of Ukrainian descent. [20] In 1957, Kenora elected by acclamation

[19] *The Ottawa Citizen*, September 24, 1953 wrote: "Mayor Hawrelak was re-elected by acclamation to his second two-years term as chief magistrate of the city of 180,000 population when nomination closed Wednesday [23]. In 1951 Mr. Hawrelak was swept into office with the greatest majority ever given a mayor in the Alberta Capital."

[20] *The Toronto Daily Star* of October 30, 1956, on that occasion:

"Stephen Juba, a man of Ukrainian ancestry, has been elected mayor of Winnipeg. Which should be no occasion of surprise, for this energetic and able ethnic group has been forging to positions of leadership in almost every field of Canadian endeavour. They are to be found in the top ranks of every profession, in commerce, the arts, and politics, while it was recently stated that at least 150 of our leading scientists are either Ukrainian-born or of Ukrainian ancestry.

"Hon. Walter Harris once lauded Ukrainians as splendid example of an ethnic group that has become wholly Canadian in outlook and loyalties while retaining the best of its old world culture and traditions. Like the Scots, the Ukrainians are proud of such features of their national culture as their dancing, their folk songs and their national dress, without prejudicing in the least their very real Canadianism . . ."

Peter Ratusky to be its Mayor. Yorkton and a dozen of smaller towns and municipalities have also Mayors and Reeves of Ukrainian descent.

From the above observations we conclude that the political integration of the Ukrainian ethnic group followed a normal course although it was achieved quicker in comparison with other ethnic groups of similar structure and in spite of great handicaps encountered especially during and immediately after the first World War.

V. J. Kaye,
Professor at the Slavic Institute.

BIBLIOGRAPHY.

Parliamentary Guides, 1921-1955 (Published with the Patronage of the Parliament of Canada and of the Legislatures of the various Provinces). P.O. Box 513, Ottawa, Canada.

Young, Charles H., *The Ukrainian Canadians*, Toronto, Thomas Nelson Ltd., Edited by Helen R. Y. Reid (1931), 327 pages.

Yuzyk, Paul, *The Ukrainians in Manitoba. A Social History*, University of Toronto Press, 1953, XI-232 pages.

Chumer, Vasyl A., *Spomyny Perezhyvannia Ukrainskykh Pereselentsiw v Kanadi* (Memoirs about Experience of Ukrainian Settlers in Canada), in Ukrainian, Edmonton, Alberta, Canada 1892-1942, (1942), 188 pages.

Handlin, Oscar, *The Uprooted, The Epic Story of the Great Migrations that made the American People*, an Atlantic Monthly Press Book, Little, Brown and Company, Boston, 1951, published in Canada by McClelland and Steward Ltd., 310 pages.

Ukrainian Year Book and Ukrainians of Distinction, 1953-1954. Tenth Annual Edition, F. A. Macrouch Compiler and Publisher, The Ukrainian Business Directory, Winnipeg, Canada, 144 pages.

Corbett, David C., *Canada's Immigration Policy, A Critique*, University of Toronto Press, Toronto, 1957, XII-215 pages.

Newspapers and periodicals.

The Canadian Journal of Economics and Political Science, University of Toronto Press, Quarterly.

Ottawa Citizen.

The Listener (London, England).

Canadian Farmer (Winnipeg).

Ukrainian Voice (Winnipeg).

Ukrainian Toiler (Toronto).

Toronto Daily Star.

Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson

(suite)

VIII. — A L'INTÉRIEUR ET SUR LES CÔTES DU LABRADOR.

A. Au Labrador.

L'archevêque de Québec vit toujours avec peine l'abandon dans lequel se trouvaient les Naskapis de l'Intérieur du Labrador et ceux de North-West-River. Le 27 octobre 1846, il écrivait à M^gr^ Bourget, en Europe, qu'une mission serait faite l'année suivante chez les Naskapis [1]. A la Propagande, il affirmait, le 7 novembre, qu'il prenait des mesures pour envoyer l'année suivante deux missionnaires chez une tribu indienne appelée « Nasquapy [2] ».

Quant aux Oblats, ils n'avaient pas de plus grand désir. Le père Honorat prévoyait déjà l'apostolat auprès des Esquimaux dans une lettre au fondateur, en date du 23 mai 1844 [3]. Dès son premier voyage missionnaire sur la Côte Nord, le père Pierre Fisette, écrivant au père Guigues, mentionnait qu'à cent lieues de la mer, la Compagnie de la Baie d'Hudson entretenait un poste de traite, où les Indiens n'avaient jamais été évangélisés et le missionnaire affirmait le temps venu de les visiter [4]. La vue de l'apostolat des Frères Moraves encourageait les missionnaires à faire tout en leur pouvoir pour atteindre ces âmes. Mais on ne pouvait pas facilement s'y rendre sans l'aide de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Quelle sera l'attitude de celle-ci ? C'est ce que nous allons essayer de découvrir.

1 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 21, p. 512.

2 *Mémoire sur l'Etat du Diocèse de Québec en 1846* (Archivio S.C. de Prop Fide. Scritture rif.te nei Congressi, America Settentrionale, Canadà, Nuova Brettagna, Labrador, Terra Nuova, 1842-1848, vol. 5, f. 827).

3 Archives générales O.M.I., dossier *Honorat.*

4 Archives générales O.M.I., dossier *Fisette.* Voir aussi *Annales de la Propagation de la Foi...*, Lyon, 17 (1845), p. 256.

Les officiers de la Compagnie feront souvent et longtemps pression sur George Simpson pour obtenir un missionnaire catholique à North-West-River.

Le 30 juillet 1844, M. William Nourse écrivait de Rigolet, Baie-des-Esquimaux, au gouverneur à Lachine.

> [...] I beg most respectfully to request that some measure, as may appear to you the most expedient be adopted in regard to the intercourse of Indians between this District and the posts on the St. Lawrence. Since the Honble Company have carried on the trade in the district the Indians who have been attached to our trading posts have been those who formerly belonged to Mingan & Seven Islands Bay. Their hunting grounds have always been in this part of the country and we have they [sic] found new posts established so conveniently for them they preferred trading here, the posts on the St Lawrence being so distant. We have never had any other Indians and our trade depends entirely upon their continuing to hunt on their lands and their quarter. Of late years some of them have been in the habit of going to Mingan in the summer season for the purpose of meeting the R.C. Priest and getting their children baptised; but in many instances they have not returned or have been absent one or more years. I am aware that these Indians belonged to the posts on the St Lawrence... The Indians now in this District have asked me to forward a request that the R.C. Priest may visit N.W. River at least once in two or three years when they should have no longer any desire to leave this quarter. If this should be granted a year previous notice would be given that the Indians may be in waiting as in general they go inland before the vessel arrives from Quebec [5].

Sir George comprit le bien-fondé de la demande de M. Nourse, auquel il répondait de Londres, le 28 janvier 1845 :

> [...] If the Indians persist in a desire to visit Mingan in order to meet a Roman Catholic Priest, you may state that, if they defer it for another year, we will endeavour to send a priest to their own lands, without puting them to the trouble or inconvenience of so long a journey. This can be done hereafter without inconvenience when the vessel winters in the St Lawrence: but, if the priest were to go this season by the second trip of the "Marten" his stay would necessarily be so short, that he could only see a few of the Indians immediately round Rigolet [6].

Il ne fut plus question des Naskapis pour quelques années, bien que les missionnaires en rencontrassent presque tous les ans soit à Mingan, soit aux Ilets-de-Jérémie ou encore à Sept-Iles. Les Indiens pourtant ne perdaient pas l'espoir d'obtenir des missionnaires et continuaient à réclamer. Le 21 septembre 1850, M. Donald Smith,

[5] *H.B.C.*, dossier D. 5/12, p. 96-97.
[6] *H.B.C.*, dossier D. 6/66, p. 187.

dont nous entendrons souvent parler, s'adressait, de Rigolet, à Sir George Simpson :

> [...] Last winter and again this summer, some of the North West River Indians visited this Post, their principal object being to ask that I should wish the R. Catholic missionaries to visit them, erroneously supposing that I can influence these gentlemen more readily than Mr Hardisty. I mentionned the subject to Mr Hardisty and am persuaded that an occasional visit from the priest would be an effectual means of preventing the Indians from going across to the Posts on the St Lawrence, while it would also be a means of weaning them from their present deplorable attachment to rum. — The most fitting person, of the missionaries I have met, would be Mr Durocher, as he makes it an obligation on the Indians, before receiving absolution, that they either pay, or shew a disposition to pay their debts to the Company. By starting from Coquatshen, at the Eastern extremity of Mingan Seignory, and following the route pursued by us in the spring of 1848 which, with a guide, they could easily do, about the 10th of June, the priests would reach North West River in time to meet the natives and might get back to Mingan by the last of August or even earlier [7].

Nous n'avons pas la réponse de Sir George à cette lettre de M. Donald Smith. Il est possible aussi que M. Hardisty écrivît au cours de 1850 ou peu auparavant, comme semble l'indiquer M. Smith, car M. Richard Hardisty écrit, de Rigolet, le 16 juillet 1851 :

> [...] At North West River the Returns are not quite so good as last year, owing to several Indians having last summer gone over to Musquaro to see the Priest, they were to be back again at N.W. River this spring, but have not yet made their appearance, there are also four or five other Indians who had not yet arrived with their spring hunts...
>
> When I mentioned to you the necessity of a Priest visiting North West River, it was only on account of the Indians there, and in the interior. As most of the N.W. River Indians, and several of these even at Nascapis, were originally from Mingan, Seven Islands, and Musquaro, and have before seen Priests, consequently none but Roman Catholic Priest will answer them. The distance across from Musquarro to N.W. River is I believe not very great, and I should think that a priest might be induced to come that way, and unless one does come soon, I very much fear that more of the Indians will go either to Musquarro or Seven Islands to see the Priest. Mr Connolly informs me that several of the best Hunters at Nacapis talk of going to Seven Islands unless a Priest comes to N.W. River.

[7] *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 638. Le 4 juillet 1847, le père Flavien Durocher écrit à M. Cazeau que le commis de la Baie-des-Esquimaux désire un missionnaire catholique. « La visite des Missionnaires dans leurs postes attirerait à eux le commerce. Je crois que c'est le grand motif, mais peu importe le motif qui fait agir pourvu que nous puissions étendre le règne du divin Maître et reculer l'empire de satan » (archevêché de Québec, dossier *P.A. Côte Nord*, p. 5).

With respect to the Freemen & Esquimaux, no Priest is required for them, a Minister of the Church of England would suit them best [8].

Peu de temps après la lettre de M. Hardisty, M. Donald Smith revenait à son tour, le 20 septembre 1851.

[...] I regret to learn that the visit of a Roman Catholic priest to North West River is objected to. The missionaries do unquestionably acquire great influence over the natives which if exercised in a hostile spirit towards the Company might seriously affect their interests. I am anything but an apologist for the Roman Catholic Religion, but am inclined to the belief that in the case of the District more is to be gained by granting than by witholding permission to the natives to benefit, by the ministrations of a priest. If forbidden to visit this quarter the priests have still the power to draw the Indians away to the St Lawrence thro' the medium of their friends and which has been exercised during the past season with no small detriment to the returns of North West River, upwards of one half of the Indians of that post having left in a body. On making their exit on the St Lawrence, some 70 miles below Musquaro, they sold to traders, amongst others to two men from Nova Scotia... The Indians altho' ignorant in the extreme are zealous Catholics, and will listen or be contented with none but a Roman Catholic Priest [9].

Le lendemain, M. Hardisty confirme l'affirmation de M. Smith en disant que bien des Indiens de North-West-River sont allés voir le prêtre à Masquaro et ont promis d'être de retour pour Noël [10].

On pourrait se demander pourquoi Sir George n'accorde pas une permission qui semble pourtant si raisonnable, même au point de vue de la Compagnie, puisque les officiers sont d'avis que la présence des missionnaires produirait un grand bien, mais l'exemple donné par les Indiens catholiques de la région de Montréal ne le poussait pas dans ce sens.

[8] *H.B.C.*, dossier D. 5/31, p. 82-83. Sir George avait déjà écrit le 20 mars 1851, prenant note du désir de M. Hardisty d'encourager la visite des missionnaires catholiques dans le district, mais il ne pouvait professer les mêmes vues, car on avait observé, ces derniers temps, avec quelque inquiétude « uneasiness » que l'influence catholique s'étendait rapidement de toute part dans les territoires de la Compagnie et que des difficultés s'élevaient déjà avec les autres missionnaires. Il ajoutait que la Compagnie, pour plusieurs raisons, était disposée à préférer les non-catholiques. Entre autres raisons, disait-il, « our experience of the fruits of the former system [les catholiques] as exhibited in Canada particularly at Caughnawaga and Lake of Two Mountains, under our immediate observations, does not serve to encourage its extension to Hudson Bay, the Indians at the above named villages being drinking, thriftless, and indolent ». D'autre part, les Frères Moraves semblaient réussir et on était disposé... « to hold out inducements to that sect to visit Esquimaux Bay unless the field be occupied by the English Bishop of Newfoundland, who had evinced much perseverance and energy of late in pushing his missions northward along the Labrador coast » (*H.B.C.*, dossier D. 4/43, p. 52-53).

[9] *H.B.C.*, dossier D. 5/31, p. 505.

[10] *H.B.C.*, dossier D. 5/31, p. 507.

Le gouverneur donnera une autre raison, le 26 mars 1852, dans une lettre à M. Richard Hardisty.

> [...] With regard to the desire of the North West River Indians to obtain the ministration of a Roman Catholic Priest — We are at all times ready to promote the spread of civilisation & christianity to the best of our ability & will therefore facilitate the visits or settlement of a R.C. Priest among those Indians if such can be done without exposing the nation, the Missionary, or the Company's establishment to the danger of famine by collecting at any one point large bodies of people. If a missionary were sent down from Quebec by the Company's annual ship to visit the Indians returning by the same conveyance, I do not think he could do much good during the short time he would have at his disposal, say a fortnight or three weeks; & if a permanent mission be established it will be necessary to make preliminary arrangements as to the locality, the mode of its maintenance &c. After again communicating with the Indians, you can advise me further on this subject. I will only add that although we may encourage the establishment of a Roman Catholic Mission among the North West River Indians, we shall not afford any facilities to the professors of that faith to extend their operation northwards, so as to bring them into collision with the Moravians, who have so long & so successfully prosecuted their Missionary labors on the Labrador Coast, with whom it is the desire of the Company to maintain the most friendly relations [11].

Sir George qui, en 1845, était prêt à envoyer un missionnaire à North-West-River, se montre maintenant prêt à considérer l'établissement d'une mission permanente, ce qui dépasse la demande des officiers. Sa crainte cependant est d'exposer tout le monde à la famine. Le gouverneur réaffirme encore une fois le principe cher à la Compagnie que dans l'occurrence où une mission catholique serait établie à North-West-River, il ne faudrait pas aider les catholiques à se rendre plus au nord pour ne pas venir en collision avec les Frères Moraves.

On s'était occupé de cette mission, non seulement chez le gouverneur de la Compagnie, mais à un échelon inférieur. Le père Flavien Durocher écrit à l'archevêque de Québec, le 1[er] avril 1852, que d'après une lettre de M. Gladman, il n'y a rien de certain dans les projets qu'il avait formés d'envoyer un commis chez les Naskapis. Il s'était, dit le père, trop avancé et le gouverneur Simpson n'a pas voulu approuver ce projet. Il est bien possible que la mission ne pourra se faire et le père se déclare peiné de ce contretemps [12].

[11] *H.B.C.*, dossier D. 4/44, p. 170.
[12] Archevêché de Québec, dossier PP.O. I-139.

Les officiers de Rigolet ne manquent pas de ténacité. M. Donald Smith s'adresse encore au gouverneur, le 22 septembre 1852.

> [...] I am sorry to say that I found at North West River only six families of Indians all of whom I am informed are poor hunters. The others, to the number of seventeen families, proceeded to the St Lawrence in course of the winters of 1851 and 1852 and are now supplied at the Posts on Mingan Seigniory. Little indeed can thus be expected in the shape of Returns from North West River, but I am inclined to hope should a missionary be sent across next spring, the greater part of the Indians will return to their post. Some of the Nascapie Indians have intimated, that if no Priest comes down they also will go to the Kings Posts. A missionary to be in time to meet the Indians of North West River and Fort Nascapie would require to be at the former place about the 25th June. By leaving Quebec about the middle of May and on reaching Musquaro taking a Canoe manned by two or three active Indians including of course a good guide, who can readily be procured, the Priest could easily get to North West River by the time specified. He could then at once proceed to Fort Nascapie, and after passing a few days there return to North West River in company with the party bringing down the Returns of the former post. A permanent mission would not at all answer for this quarter and even the Missionary to come down by the vessel in August, he would have no opportunity of seeing the Indians until the following spring. I have accordingly informed the Indians that you will in all probability send a priest across by the route above indicated and that they may expect to see him about the latter part of June [13].

On voit que le commis force un peu la main du chef. Quant à la mission permanente que M. Smith ne semble pas croire favorable, il faudrait être très prudent avant de l'accuser de ne pas vouloir établir les missionnaires en permanence. Les Oblats eux-mêmes, après avoir vu le pays, hésiteront longtemps et ne s'y établiront qu'en 1952. M. Smith tient beaucoup à la présence d'un missionnaire catholique et écrit de nouveau trois semaines plus tard, le 14 octobre.

> [...] With only six families of Indians, and amongst them not one good hunter no great returns can, I fear, be looked for at North West River next spring, but should a priest come across next spring it is to be hoped that many of the Indians now on the St Lawrence may be induced to return to their Post and if so we will endeavour to retain them and occupy them hunting. I would again respectfully but earnestly beg of you to cause a Missionary to be sent to North West River in June next. With his assistance, in spiritual matters, I do not despair of success which without him is uncertain [14].

Le 1[er] avril 1853, M. Simpson, écrivant à Donald Smith, voyait des inconvénients à ce que le prêtre se rendît à North-West-River, ajoutant

[13] *H.B.C.*, dossier D. 5/34, p. 459-460.
[14] *H.B.C.*, dossier D. 5/35, p. 59.

qu'il pouvait... « perhaps act as path openers to the Esquimau Bay for their rivals on the St Lawrence [15] ».

Tout en voulant favoriser l'envoi d'un prêtre, le gouverneur voulait prendre toutes les précautions pour que sa présence ne nuisît pas au commerce de la Compagnie. Mais M. Donald Smith est incorrigible, il veut des missionnaires. Il écrit au gouverneur, le 12 octobre 1853 :

> [...] As your decision is adverse to the formation of a Roman Catholic Mission at North West River and Ft Nascapie, it would be presumptuous in me to press the matter further. From a long experience of and acquaintance with the R. Catholic Missionaries in the Kings Posts & Mingan, I am fully aware of the influence they acquire over the Indians and that it had on too many occasions been exercised detrimentally to the interests of the Company. Of this I had not lost sight in proposing the visits of these individuals to this district merely chosing what appeared to me the lesser of two evils. The few Natives at North West River were much pleased at the prospect of seeing a missionary across and equally disappointed on finding that none made his appearance last spring. They however expressed their intention of remaining by their Post for a year or two longer but said they would then like to proceed to the St Lawrence to meet the Priest but not with the view of remaining permanently there. They left for the Interior in good spirits [16]...

Il ne sera plus question, chez la Compagnie de la Baie d'Hudson, de la mission de North-West-River pendant plusieurs années. Sans le secours de la Compagnie, cependant, le père Arnaud tentera une expédition à l'Intérieur du Labrador en 1853. Il hivernera sur les rives du lac Mouchalagane espérant y rencontrer des Naskapis au printemps. Il ne revint qu'au printemps de 1854, sans avoir atteint le but proposé [17]. A la fin de 1853, le père Durocher écrivait à un destinataire inconnu que déjà

> [...] quelques-uns des membres de l'honorable compagnie de la Baie d'Hudson, nous avaient fortement engagés à entreprendre ce voyage, nous promettant que le gouvernement de leur compagnie nous accorderait volontiers, tous les ans, un passage sur leur vaisseau qui part de Québec au mois d'août pour revenir en novembre [18].

[15] *Labrador Boundary Case,* R.G. 13, B. 7, vol. 22, file 60 *b* (Archives publiques du Canada, Ottawa).

[16] *H.B.C.*, dossier D. 5/38, p. 52.

[17] Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Cent ans d'Apostolat au Labrador,* dans *Revue de l'Université d'Ottawa,* 25 (1955), p. 404-406.

[18] Durocher à un destinataire inconnu, Escoumains, 15 décembre 1853, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec,* 1853, p. 55.

Nous avons vu pourquoi Sir George Simpson pensait que ce projet ne pouvait se réaliser : le missionnaire ne pouvant pas demeurer assez longtemps à North-West-River.

Le père Arnaud se résolut de retourner chez les Naskapis en 1855, mais le voyage échoua dès les premiers jours [19] et il faudra attendre en 1858 pour assister à un nouvel essai.

De Rigolet, M. Donald Smith pensait encore à faire venir un missionnaire et écrivit de nouveau à Sir George, le 20 octobre 1855.

> [...] A Roman Catholic Chapel has been built there [rivière Saint-Augustin] expressly I believe for the Indians and it is said that a priest is to winter there, this as the priests acquire a considerable influence over the Mountainers will it is to be feared be the means of drawing many of them thither & were it for nothing else, an establishment, such as the one proposed would be of advantage as a check upon these people many of whom might readily be induced to return to their Posts, visiting that place only once in two or three years for the purpose of meeting the missionary [20].

Les négociations relativement aux missions du Labrador reprendront pour de bon entre l'archevêché de Québec et la Compagnie au commencement de 1858. D'autre part, dès 1857, le père Arnaud insistait pour retourner dans le Labrador [21].

Le 6 février 1858, M^gr^ Baillargeon s'adressait donc à Sir George Simpson et annonçait qu'il avait l'intention, au cours de l'été, d'envoyer le père Charles Arnaud chez les Naskapis. Le père avait déjà fait deux essais et cette fois il monterait par la rivière Moisie et descendrait par la rivière des Esquimaux. L'évêque ajoutait : « J'aimerais savoir s'il trouvera la protection accoutumée aux postes de la Compagnie sur son chemin, s'il s'y procurera, moyennant rétribution, les provisions nécessaires pour lui et son escorte. » Enfin, comme le père n'arriverait à la Baie-des-Esquimaux qu'à l'automne, l'évêque voulait savoir s'il pourrait revenir à Québec sur une goélette de la Compagnie [22].

Comme d'habitude, Sir George ne résistera pas à un désir d'un évêque et il répondit à M^gr^ Baillargeon, le 8 février :

> [...] I have the honor to acknowledge receipt of your communication of the 5th inst: informing me of your intention to send the Revd Père

19 Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *art. cit.*, p. 406.
20 *H.B.C.*, dossier D. 5/40, p. 534.
21 Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *art. cit.*, p. 406-407.
22 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 26, p. 543-544.

Arnaud as a missionary to the Nascopie tribe of Indians next summer, via the Moisie River and enquiring whether he could receive hospitality, and be furnished with the requisite supplies of provisions &c, for his party, at any of the Hudson's Bay Company Posts he may visit in the course of his missionary tour.

In reply I beg to state on behalf of the Hudsons Bay Company that, such assistance as can be afforded at their posts towards facilitating the benevolent object you have in view will be cheerfully given by the Hudsons Bay Co., granted; and that the Revd Père Arnaud will receive the hospitalities of the Company's Establishments as well as the personal attentions of their officiers.

I enclose a letter of introduction in favor of the missionary, which he can present at the Co's posts. It will also secure him a passage from Esquimaux Bay to Quebec in the Schooner, should he desire to return by that route. I shall further by the usual packet from hence, next month, for the reception of Mr Aubert [sic] at the Esquimaux Bay establishments [23].

Le 26 mars, le gouverneur avertit M. Smith :

[...] I have consented to assist the Roman Catholic priest in his missionary tour to the Nascopies and thence to the Labrador Coast, from a variety of reasons. First we could not prevent his going if so disposed; secondly, it could have been a very impolite thing to have thwarted the plans of the R.C. Bishop of Québec, who would have found means to retaliate on the Company; and thirdly, as the Nascopies are absent on seeing the priest that they come out to the St-Lawrence for that purpose, it is better to meet their wishes in the hope that they may rest quietly at their hunting grounds, instead of wasting their time in travelling to the Mission at Mingan &c. [24].

Sir George sent le besoin d'apporter des raisons pour appuyer sa décision, ce qui n'est pas toujours dans ses habitudes. C'est qu'il fait volte-face, surtout devant M. Smith qui réclame les missionnaires depuis si longtemps. Quant aux raisons qu'il invoque, elles ne semblent pas avoir plus de force en 1858 que plusieurs années auparavant. Il y a longtemps que les Indiens se rendent à la Côte, le gouverneur ne possède pas moins de pouvoir pour empêcher les missionnaires de se rendre à North-West-River qu'il n'en possédait. Nous croyons trouver la raison principale dans la demande adressée par l'évêque de Québec. Car chaque fois que l'autorité épiscopale intervient, Sir George se montre prêt à collaborer, dans les limites de ses pouvoirs.

23 *H.B.C.*, dossier D. 4/54, p. 91.
24 *H.B.C.*, dossier D. 4/54, p. 220.

Le même jour, Sir George fait parvenir une seconde lettre à M. Smith.

> [...] I fear, however, that many of the inland Indians have got into the habit of frequenting the Coast of Labrador in order to deal with strangers, while I learn that several families who came on a visit to the missionary priests at Seven Islands and Mingan, have remained at these places, to the serious injury of our post of Fort Nascopie. As a partial check upon this latter evil, I have this season rendered aid to a priest, the Revd Père Arnaud, who purposes making a tour during the summer from the Gulf of St Lawrence by the way of River Moisee to Fort Nascopie whence he will proceed to North West River and Rigolet, hoping to reach the last named place in time to take his passage thence to Quebec on the Company's schooner. I have given Père Arnaud a letter of introduction to the Company's officers, with a view of facilitating his movements, and I have also promised him a passage in our vessel from Rigolet to Quebec, should he arrive in time to embark her. I trust that the visit of the missionary to the Nascopies in their own country, may satisfy their desires in that respect and that they may be content to remain steadily at their posts [25].

La joie devait inonder l'âme de M. Smith à la pensée qu'il verrait bientôt le prêtre catholique, mais surtout le père Arnaud qu'il connaissait. M. Simpson avertissait son correspondant par la même lettre, qu'il n'avait pas d'objection à ce que l'on donnât des renseignements à l'évêque anglican de Terre-Neuve, mais qu'il fallait l'avertir que la juridiction de la Compagnie ne s'étendait pas sur la Côte du Labrador. S'il se décidait à s'y rendre lui-même ou à envoyer un « clergyman », il faudrait le bien recevoir. Le gouverneur ajoutait :

> [...] Their interests in missions would, therefore, only extend to their own servants and the native with whom they have dealings; that the former are principally Roman Catholics, and that the latter express a preference for that faith, generally speaking, those who are protestants obtain instruction from the Moravians [26].

Sir George ne tente donc pas de nuire aux catholiques, mais il tient toujours à ses idées sur le danger de conflits de credos différents dans l'esprit des Indiens.

Le 13 février, M[gr] Baillargeon remerciait le gouverneur de sa promesse de favoriser le voyage du père Arnaud [27]. Ce dernier partit donc avec armes et bagages à l'été de 1858, avec l'intention de se rendre à Petatstekupau, poste principal des Naskapis et de là jusqu'à la Baie-

25 *H.B.C.*, dossier D. 4/54, p. 216.
26 *H.B.C.*, dossier D. 4/54, p. 216.
27 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 26, p. 547.

des-Esquimaux. Ses guides, cependant, refusant de le conduire, car on ne pouvait pas se rendre à temps au poste, le père Arnaud dut se résigner à manquer ce voyage.

M. Smith n'était pas l'un des moins peinés. Il le fait savoir au gouverneur, le 6 octobre 1858.

> [...] It is much to be regretted that Père Arnaud did not persevere in his intention of visiting Fort Nascopie, as I am informed that several of the Indians, despairing of seeing a priest in the interior, have this season proceeded to Seven Island, in which direction the attraction appears to be so great, that until a R.C. Missionary can be sent to them, they will continue to migrate thither. The natives at North West River are likewise very desirous for the ministration of a Priest, who to meet them should be at Fort Nascopie not later than the 10th of July, so as to accompany the gentleman in charge on his journey to the former post, where they at that season congregate preparatory to setting out for their hunting quarters [28].

Il fallait beaucoup d'obstination pour atteindre ce but. Rien ne décourage ceux qui ont à cœur l'évangélisation des Naskapis. Le 18 décembre 1858, M[gr] Baillargeon informe Sir George Simpson que le père Arnaud a essayé pour une troisième fois de pénétrer dans le Labrador, mais qu'il a rencontré des obstacles insurmontables. On essayera pourtant de nouveau l'an prochain et alors le père ira d'abord à la baie des Esquimaux pour monter ensuite au pays des Naskapis. L'évêque demandait si le missionnaire pourrait trouver passage sur les bateaux de la Compagnie ainsi que sur les barges qui descendaient la rivière des Esquimaux, et moyennant rétribution, obtenir des provisions aux postes [29].

Sir George répondit le 13 janvier.

> I received in due course your letter of 18 ultimo, requesting facilities from the Hudsons Bay Company towards enabling Revd Père Arnaud to pay a visit to the Nascopie Indians next summer. I deferred replying to your letter as at the date of its receipt, we had under consideration a new system of supplying the Companys establishments on the Labrador Coast, which would enable us to dispense with the vessel usually sent thither from Montreal in the Summer season. There is now little doubt this new arrangement will be carried out and under these circumstances, I regret it will not be in my power to render the Père Arnaud the assistance requested by your Lordship [30].

28 *H.B.C.*, dossier D. 5/47, p. 367-368.
29 *Registre des Lettres* (archevêché de Québec), vol. 26, p. 703.
30 *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 147.

Le père Arnaud ne put donc pas s'y rendre. La mission se trouvait encore retardée.

Mais Sir George Simpson, qui connaissait bien les missionnaires catholiques, espérait qu'ils se rendraient tout de même à la Baie-des-Esquimaux. C'est ce qu'il disait à M. Donald Smith, le 23 mars 1859.

> [...] With reference to your desire that a Roman Catholic Missionary should be encouraged and assisted to visit the Indians in your district, I received an application from the Bishop of Tloa (Quebec) [M^gr Baillargeon] last autumn for passages for a priest and a crew for his canoe in our vessel this season to the Labrador Coast; but for reasons to be hereafter noticed, I was unable to comply with this application. The missionaries of that faith are very persevering, and not easily deterred by obstacles in accomplishing their designs; I, therefore, anticipate they will devise means for getting among your Indians [31].

Le gouverneur annonce ensuite que la Compagnie n'a pas l'intention d'envoyer de bateau du Canada, mais que les provisions viendront directement d'Angleterre. A la fin de 1859, nous entendrons encore les plaintes habituelles de M. Smith. Il écrit le 19 octobre :

> [...] In as far as regards the Indian trade at North West River & Fort Nascopi, it is much to be regretted that no Roman Catholic Missionary has visited these posts. — The Indians are so anxious to see the Priest, it appears to be quite a mania with them, that it will be very difficult, if at all possible, any longer to withold them from proceeding to Mingan & Seven Islands — Of course the attraction of the very high prices given for furs & deerskin, as well by the Company as by traders in that quarter, is not without its influence — still they say that if visited by a priest they would willingly remain where they are [32].

Le gouverneur consulta Londres sur ce sujet et, le 9 août 1860, il pouvait écrire à M. Smith, de la Baie-des-Esquimaux :

> [...] For your information, I transmit extract from a letter to my address from Mr Secretary Fraser dated 10 July last, on the subject of sending a Roman Catholic Missionary to the Companys posts at Esquimaux Bay; and of my reply under date 27, ultimo. — There are great difficulties in the way, and I hardly think the scheme is practicable now that the Company no longer sends an annual vessel to Labrador from Canada [33].

On pourrait croire qu'il s'agit d'une question désespérée, mais on est presque à la veille de réussir. Au cours de l'année 1864, le père Durocher faisait une nouvelle demande à la Compagnie, car le 21 janvier, M. Hopkins lui écrivait. Une copie de la lettre nous est conservée dans un registre de *Correspondance* des archives provinciales

31 *H.B.C.*, dossier D. 4/55, p. 209.
32 *H.B.C.*, dossier D. 5/50, p. 238.
33 *H.B.C.*, dossier D. 4/57, p. 254.

des Oblats, à Montréal [34]. M. Hopkins disait que la Compagnie serait heureuse de faciliter les relations entre les missionnaires et les Indiens de l'Intérieur. Les arrangements de la Compagnie pour la visite de ces Indiens n'étaient pas encore faits et il était possible qu'il ne fût pas en son pouvoir de trouver un canot pour le missionnaire à partir de Mingan. Mais, comme on enverrait un bateau à la Baie-des-Esquimaux tôt après l'ouverture de la navigation, on offrirait volontiers un passage au missionnaire. Il pourrait rencontrer bon nombre d'Indiens à la North-West-River, y séjourner plusieurs semaines, puis revenir à Québec en octobre.

Le père Durocher répondait, le 30 janvier, mais nous ne possédons pas sa lettre. Nous avons cependant celle qu'il écrivit au provincial, le 26 janvier [35]. On n'avait pas accepté l'offre de la Compagnie parce que le voyage n'atteignait pas le but désiré; « à notre avis », dit le père, il aurait eu un effet tout contraire. M^gr de Tloa (Baillargeon) ne voulait pas empiéter sur les droits des évêques de Plaisance et de Terre-Neuve. En conséquence, le 2 février, le provincial avertissait les pères Arnaud et Nédélec que la mission de l'Intérieur ne se ferait pas.

Le 4 mai 1865, cependant, le père Durocher recevait une lettre de Londres, de la part de M. Donald Smith. Il rappelait que lors d'une rencontre, en janvier, on avait parlé d'une mission à la Baie-des-Esquimaux et il pensait que l'on s'était séparé sous l'impression qu'un confrère se rendrait à Wenakupau et North-West-River cette année, laissant à une autre année le plus long voyage de Fort-Naskapi. Voilà ce qu'il avait signifié à M. Hopkins qui promit d'écrire au père, mais l'ayant vu à Londres récemment (just seen him here), il l'informait que pensant que cela remplirait aussi bien le but, il avait préparé un passage par le bateau, de Québec à la Baie-des-Esquimaux au lieu de la route par l'Intérieur. A cause des exigences du commerce, il faudrait commencer par le poste de Wenakupau du 20 au 25 juin. Le gouverneur et le Comité seraient heureux d'aider le missionnaire à apporter l'instruction religieuse aux indigènes de sa foi. M. C. Moss, de Mingan, sera averti de préparer le nécessaire pour le voyage du père à Wenakupau d'où, vers le 1^er juillet, il accompagnera l'officier en charge,

[34] Vol. 1, p. 203.
[35] *Ibid.*, vol. 1, p. 303.

M. MacPherson, jusqu'à North-West-River où M. Smith espère le rencontrer et renouveler avec plaisir les relations amicales qui existèrent entre eux durant son séjour à Mingan et dont il conserve encore des souvenirs bien agréables [36].

Le 15 mai, c'est au tour de M. Clouston, secrétaire de la Compagnie, de s'adresser au père Durocher :

> At the request of Mr Macdonald Smith (who I believe has written you on the subject), I have requested Mr Moss (of Mingan) to have in readiness by the 12th of June a canoe and crew of Indians to take to the port of Wenonhupa on the Hamilton River any missionary that you may decide upon sending to that quarter. From there he may accompany the officer in charge to N.W. River where he would meet Mr Smith [37].

Le cahier de *Correspondance* note, le 22 mai, que le provincial, ayant vu M. Clouston, lui a fait observer que M. Hopkins ayant dit que la Compagnie ne pouvait ouvrir de nouveau poste cette année à l'Intérieur, on lui avait dit que l'on n'enverrait pas de missionnaires, mais que l'on se tiendrait prêt pour le printemps suivant, et qu'il était impossible, aujourd'hui, de répondre aux désirs de M. Smith. La note ajoute : « M^r^ Clouston a paru agréer nos raisons et doit donner de nouveaux ordres à l'officier en charge à Mingan [38]. » M. Smith était donc éprouvé encore une fois.

Au cours de l'automne, on se préparera pour l'année suivante. Le provincial s'adresse à M. Hopkins, le 27 septembre 1865. Le père Arnaud, dit-il, lui a fait part des désirs des directeurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson que les missionnaires évangélisent les Indiens de l'Intérieur du Labrador. L'estime des directeurs, en cette circonstance, flatte le provincial et il est persuadé que les missionnaires, en s'acquittant de leurs pénibles travaux, ne négligeront rien pour s'en rendre chaque jour plus dignes. On l'assurait également que l'Honorable Compagnie, en proposant d'établir cette nouvelle mission, voulait bien se charger des frais de transport et acceptait de renouveler l'allocation qu'elle faisait autrefois pour les missions du Golfe. « Cette détermination, disait-il, prouve que si l'Honorable Compagnie réalise des bénéfices dans ses relations commerciales avec les tribus sauvages, elle ne perd point de vue non plus leur bien être moral... » Les Oblats se sentaient

36 Archives provinciales O.M.I., dossier *Correspondance*, vol. 2, p. 8.
37 Archives provinciales O.M.I., dossier *Correspondance*, vol. 2, p. 9-10.
38 *Ibid.*, vol. 2, p. 10.

donc disposés à faire tout leur possible pour collaborer à cette bonne œuvre. Comme les pères de Betsiamites ne pouvaient ajouter à leurs travaux, et qu'un troisième missionnaire devenait nécessaire, il fallait prendre les mesures en conséquence en temps opportun. En terminant, le provincial priait M. Hopkins de bien vouloir l'avertir si les intentions de la Compagnie restaient toujours les mêmes et quels seraient exactement les secours qu'elle accorderait au missionnaire que l'on enverrait [39].

M. Hopkins attendit au 22 novembre pour répondre, car il avait dû consulter M. Donald Smith, chargé de la Compagnie au Labrador. M. Hopkins continue :

> [...] He desires me to say that he shall make due provisions for fowarding a Missionary from Mingan next summer and will most likely accompany him, as if he passes the winter at Mingan, he will have to proceed to Labrador in the early summer.

Le missionnaire devrait se trouver à Mingan de bonne heure dans le mois de juin 1866 et il n'y aurait pas de difficulté à lui trouver un passage de Québec à Mingan, car beaucoup de bateaux faisaient ce trajet. Le père reviendrait à Mingan vers le 1er octobre. La Compagnie se chargerait des frais de voyage de Mingan au Labrador et du Labrador à Mingan ainsi que des provisions [40].

De son côté, le père Durocher écrivait au provincial, le 29 octobre. Il avait reçu la visite de M. Smith qui s'accordait parfaitement avec la teneur de la lettre de M. Hopkins. Le père ajoutait : « Deux fois j'ai posé la question du traitement des missionnaires explorateurs. La réponse a été invariable savoir que la Compagnie se chargera des dépenses de voyage et des moyens de transport. » On ne donnerait pas les cent guinées. Ce problème de l'allocation sera un jour résolu en faveur des missionnaires et manifestera clairement la générosité de la Compagnie.

Le père Louis Babel se mit donc en route pour la mission. Il quitta Québec le 30 avril et se trouvait à Mingan le 17 mai. Le terme du voyage était Wenakupau ou Nouveau-Mingan où, selon le père, M. Smith nourrissait l'intention de bâtir une chapelle [41]. Une déception attendait

39 Archives provinciales O.M.I., dossier *Correspondance*, vol. 2, p. 29-30.
40 Archives provinciales O.M.I., dossier *Correspondance*, vol. 2, p. 38.
41 Journal du père Babel à la date du 21 mai.

le père à Mingan. Le commis, M. Dorey, n'avait reçu aucune nouvelle au sujet du voyage projeté. En attendant l'arrivée de M. Smith, le père décida donc de faire la mission de Mingan. Le 7 juin, on est toujours sans nouvelle de M. Smith qui revient d'Angleterre. Le père s'impatiente et commence la préparation de son voyage. M. Smith, qui devait monter à l'Intérieur avec le père, ne se montrant pas, le père décide de partir et il se met effectivement en route le 18 juillet. Il note dans son journal :

> Les provisions que la compagnie m'a fourni sont les suivantes : 80 livres de lard, un 1/2 quart de biscuit, un 1/2 quart de farine, 8 livres de thé, 25 livres de sucre, 3 livres de chandelle, un peu de sel et de poivre. Ils n'ont rien envoyé de Montréal et le Poste de Mingan était si dénué de provisions que le commis a été obligé d'acheter à la Longue Pointe les provisions qu'il a fournies. Je n'ai pas trouvé M^r^ Smith bien gentil pour cela. Peu s'en fallut que je les aie remercié. Ce sera bon pour une fois.

Le commis, M. Dorey, avait été bien gentil en prenant sur lui d'équiper le père Babel. Quant à M. Smith, il n'y pouvait rien, puisqu'il tardait à rentrer d'Angleterre et que le retard devait l'embarrasser autant qu'il pouvait incommoder le missionnaire.

Le voyage commençait dans les difficultés et il se continuerait de même. Le 13 août, on arrive enfin à Wenakupau ou Nouveau-Mingan, à 510 milles de Mingan. Le père écrit dans son journal, le 13 août :

> Mais cruelle déception ! Nous devions renouveler nos provisions à ce poste et en y arrivant nous trouvons que les batisses, le commis et tous les sauvages étaient partis pour la Baie [des Esquimaux] avec leurs berges pour remonter leurs provisions.

Malgré les efforts du père Babel, les Indiens refusent de se rendre à North-West-River, à deux jours de marche à peine. On reprit donc la route de Mingan, où les voyageurs arrivèrent le 29 août, après un voyage de 1.020 milles en canot. Le père Babel, peu satisfait de son voyage, en rejetait en partie le tort sur M. Smith. Il écrit au père Tabaret, provincial, le 27 octobre : « M. Smith n'agit pas en gentilhomme à mon égard, et c'est la première fois que la Compagnie traite ainsi un Missionnaire [42]. » Nous avons vu plus haut l'innocence de M. Smith dans toute cette aventure.

42 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 6 (1867), p. 579. Le père Babel pensait que M. Smith était disposé à bâtir une chapelle à Wenakupau, et il ajoutait

En 1867, le père Babel se rendra à la Baie-des-Esquimaux par le bateau de la Compagnie. Ce voyage sera plus agréable. Le missionnaire écrivait au provincial, le 10 novembre 1867, que parti de Mingan « le 9 juillet à bord d'un steamer de la compagnie de la Baie d'Hudson », qui devait le conduire à la Baie-des-Esquimaux, il fut entouré des prévenances et des attentions les plus délicates par M. Smith, officier de la Compagnie, et par l'excellent capitaine du navire qui avait eu la gracieuseté de lui céder sa propre cabine. Le père ajoute : « Mais je me fais un devoir de dire ici que l'honorable compagnie de la baie d'Hudson ne néglige rien pour nous aider dans nos différents voyages, et nous comptons sur cette bienveillance dans toutes nos courses apostoliques [43]. » Le missionnaire passa sept jours au poste de Rigolet et partit ensuite pour North-West-River où il demeura quinze jours. Le journal du poste de North-West-River mentionne l'arrivée du père le 20 juillet [44].

Le père Babel retournera à la Baie-des-Esquimaux en 1868. Cette même année, le père Arnaud écrivait au provincial, le 17 novembre, que M. Smith consentait à dédommager les missionnaires de leurs peines et de leurs fatigues, mais qu'il ne pouvait prendre cette responsabilité seul. Le père pensait que l'officier ne ferait aucune difficulté à accorder la somme de cinq cents dollars [45].

Le père Babel s'était d'abord rendu à North-West-River et de là, en canot à Wenakupau, puis à Pettatstekupau et enfin à Moisie par la rivière Moisie. Un tout petit voyage de 913 milles [46]. Parti sur le steamer de la Compagnie, le missionnaire séjourna quinze jours à North-West-River. Le père ajoute que si la Compagnie ne favorisait pas le missionnaire, il serait impossible de faire cette mission [47]. De son côté, le provincial affirmait à M^gr^ Turgeon que la bienveillance de

à la fin de son journal de voyage de 1866 qu'il fallait exiger la construction de la chapelle et des autres bâtisses pendant que la Compagnie y était disposée.

43 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 8 (1869), p. 87-88.

44 *H.B.C.*, dossier B. 155/a/18.

45 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites*, sources. Le père Florent Vandenberghe, écrivant au père Pierre Aubert, le 30 décembre 1868, affirmait qu'il avait obtenu $400 de la Compagnie comme secours annuel, en dehors de l'aide matérielle sur les lieux (archives générales O.M.I., dossier *Vandenberghe*).

46 Babel à l'archevêque (évêché de Rimouski, dossier *Oblats*).

47 *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1870, p. 57-60. Lettre du père Babel au provincial, 3 novembre 1868.

la Compagnie réduisait les dépenses des deux tiers [48]. Que faisait donc la Compagnie en plus de transporter et d'héberger le missionnaire ?

Une correspondance s'échangea à ce propos entre le père Vandenberghe et le père Arnaud au cours de 1869. Le provincial avait dû rencontrer les officiers de la Compagnie et régler cette question, car le père Arnaud pouvait lui écrire, le 14 janvier 1869 [49]. Le provincial lui avait dit que la Compagnie consentait à payer quatre cents dollars pour la mission et qu'il pourrait peut-être encore faire augmenter cette allocation en disant que... « les missionnaires sur la côte sont les plus grands auxiliaires de la Compagnie et que nos intérêts privés souffrent bien souvent à cause de l'aide que nous donnons à cette dernière [mission, celle des Naskapis]. Je crois que vous pourrez obtenir facilement $200. de surplus. » Le père Arnaud ajoutait que M. Hopkins lui avait fait espérer cela, sans cependant s'engager à rien. Il serait bon de voir M. Smith, gouverneur du district de la Baie-des-Esquimaux, M. Hopkins, gouverneur du district du Canada, et M. Clouston, qui remplaçait le gouverneur en son absence, chacun en particulier. On devrait aussi accepter les dollars, sans condition et comme pur don de la générosité de ces messieurs et ne pas déduire un sou de ce que les Indiens pourraient donner, car alors, dit-il, la Compagnie ne fournirait que le « papier du chèque ». Il fallait, de plus, qu'elle s'engageât à transporter le missionnaire, qu'elle vît à ses besoins dans les missions et qu'elle laissât au missionnaire toute liberté de remplir son ministère comme il l'entendrait.

La Compagnie voulait-elle imposer certaines conditions ? Il semble qu'il y en avait d'onéreuses que les pères ne voulurent pas accepter. Le 16 janvier 1869, le père Babel s'adressait, à son tour, au provincial.

> [...] Je n'accepterai jamais les conditions posées par M. Smith. Je suis missionnaire, non commis de la Compagnie et je veux conserver mon indépendance auprès des sauvages. M[r] Smith connait bien la portée de cette condition. C'est peut-être pour cela qu'il n'a pas répondu à une lettre que je lui envoyais l'automne passé. Il préférait traiter cette affaire avec une personne ignorant la portée de la condition qu'il mettait [50].

48 Archevêché de Québec, dossier *Mis. V. 98.* Le provincial écrivait à l'archevêque de Québec, le 30 décembre 1868, que sans l'appui « volontaire et intéressé » de la Compagnie, la mission devenait impossible (*ibid., Mis. V. 96*).

49 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

50 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

Le père Arnaud revenait le 7 mars annonçant qu'après Pâques, il se mettrait en route pour Québec, en compagnie du père Babel. Il ajoutait :

> [...] Je ne sais si nous aurons la chance de rencontrer avec vous Mr Hopkins afin de régler les affaires qui sont en attente, ces messieurs dit-on sont partis pour l'Angleterre, afin de régler leur différend avec le gouvernement au sujet de leur vaste territoire, quoiqu'il en soit nous espérons de mener tout à bonne fin [51].

Malgré ces tiraillements, le père Babel retourna à la Baie-des-Esquimaux, en remontant la rivière Saint-Jean, mais il ne put se rendre jusqu'à la Baie-des-Esquimaux. La prochaine mission sera faite par le père Arnaud en 1871. Le 1er août, le missionnaire est à Rigolet [52], venant de Mingan à bord du *Labrador* et, le 4, il parvient à North-West-River en canot [53], où il demeure jusqu'au 8, alors qu'il prend la route de Saint-Augustin.

Parti de Saint-Augustin avec le vapeur de la Compagnie, il était monté à Rigolet. A sa grande satisfaction, il trouva des amis de Betsiamites à la rivière des Naskapis. MM. Mathieu Fortescue, en charge du poste de Rigolet, et Cummings l'accablèrent de politesse et le père pouvant compter sur eux, avait déjà préparé ses plans pour l'année suivante.

A deux lieues du fort Naskapis, M. Connolly, qui en était chargé, avait eu la bonté d'envoyer deux hommes à sa rencontre et le reçut chez lui avec la plus cordiale hospitalité. Il promit même d'élever une chapelle.

> [...] Sur la demande que je lui fis, M. Connoly me promit de faire construire une chapelle cet hiver. Je suis donc assuré de trouver ici tout le concours désirable pour la mission; la compagnie ne nous fera pas défaut [54].

La Compagnie allait maintenant bouger d'une façon pratique. Le 16 mai 1872, le père Arnaud recevait une lettre de M. Donald Smith [55],

51 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

52 Journal du poste, *H.B.C.*, dossier B. 183/a/23.

53 Journal de North-West-River, *H.B.C.*, dossier B. 183/a/21.

54 Le 6 août, dans *Rapport... de... Montréal*, juin 1872, p. 16-20, et *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1872, p. 34-40.

Le père Vandenberghe écrivant au supérieur général, le père Joseph Fabre, le 8 novembre 1871, lui apprenait qu'il faisait des instances auprès de la Compagnie de la Baie d'Hudson pour recevoir un secours pécuniaire (archives générales O.M.I., dossier *Vandenberghe*).

55 *Correspondances*, vol. 2, p. 321 (archives provinciales O.M.I.).

Le père Durocher écrivait au père Aubert, en août 1872 : « Vous savez sans doute

dans laquelle ce monsieur s'excusait du retard à répondre à sa lettre, retard expliqué par la visite de l'officier dans le Nord et en Angleterre. Affirmant ensuite qu'il s'intéressait beaucoup au Labrador et au bien-être des indigènes, il offrait la somme de six cents dollars pour son voyage et l'assurait qu'il serait reçu dans tous les postes de la Compagnie. Si le père voulait bien lui annoncer à l'avance son arrivée, il en avertirait M. Connolly.

Fort de l'aide de la Compagnie, le père Arnaud partit le 8 juillet sur une goélette qui devait rencontrer le vapeur de la Compagnie venant directement d'Angleterre à Rigolet. Il demeura quinze jours à Notre-Dame-des-Neiges de North-West-River. Il eut la joie de constater que M. Connolly avait tenu sa promesse et les catholiques possédaient désormais leur chapelle. Les Indiens ne se contenaient pas de joie en voyant la « sainte cabane » construite de pièce sur pièce. L'autel consistait en quelques planches volantes décorées avec goût par les demoiselles Connolly. Il y avait même une cloche de cent dix livres que l'officier avait importée d'Angleterre [56].

L'année suivante, le père est à Rigolet le 25 juillet et, le 26, à North-West-River, d'où il revient à Betsiamites le 25 octobre. Ce devait être le dernier voyage du père dans ces régions lointaines. Des missionnaires plus jeunes qui, eux aussi, profiteront des bons offices de la Compagnie, le remplaceront. Le père Zacharie Lacasse s'y rendit en 1875 et hiverna dans ces parages. Au cours de l'hiver 1876, le père Arnaud donnait son appréciation de M. Connolly. Il écrivait au provincial, le 24 avril, que M. Connolly lui avait annoncé qu'il retournait à la Baie, mais dans un autre poste, celui de Davis-Inlet. Le père Arnaud y voyait une bonne chance d'établir une résidence d'Oblats parmi ces Indiens, car disait-il, M. Connolly, catholique, avait toujours été bien bon pour les missionnaires et si on décidait la fondation de la résidence dont on parlait depuis longtemps, on ne pourrait mieux faire que de traiter avec lui [57].

que la Compagnie d'Hudson nous favoriserait dans le projet d'établir une résidence à la Baie des Esquimaux. Le Gouverneur de cette Compagnie l'Honorable Smith s'est engagé, par écrit, à payer une annuité aux Missionnaires » (archives générales O.M.I., dossier *Durocher*, F.).

[56] Au provincial, 17 août (archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance*).

[57] *Ibid.*

Le père Lacasse retournera à la Baie-des-Esquimaux en 1877, en 1878, en 1879 et en 1880. Le père Désiré Fafard y monta en 1881 et 1882. Le père Lacasse se rend de nouveau à la Baie-des-Esquimaux en 1885, en 1886, en 1887 et en 1888. En 1890, ce sera au tour du père Georges Lemoine à s'essayer à cet apostolat difficile. Il y retournera en 1891, en 1892. La Compagnie, au cours de ces dernières années, avait toujours refusé un passage sur le vapeur pour diverses raisons. Le père Arnaud expliquait ce refus au provincial, le 14 avril 1896. Depuis des paroles désagréables échangées entre le père Fafard et le bourgeois du poste d'Ungava, disait-il, la Compagnie a refusé, sous divers prétextes, de donner passage au missionnaire [58].

Malgré des difficultés de la part de la Compagnie, qu'il est légitime de regretter, car elles retardèrent les visites aux Naskapis, on doit se réjouir qu'elles finirent par tomber. C'est grâce à la Compagnie si l'on put faire plusieurs voyages dans ce pays. De leur côté, les Oblats essayaient de toutes façons d'éviter les causes de friction et c'est pour cette raison que le père Vandenberghe, provincial, écrivait au père Tabaret, le 18 janvier 1873. Il paraît, disait-il, que le père Nédelec de Mattawa n'y va pas de main morte avec la Compagnie de la Baie d'Hudson. Il faut la ménager, car elle a donné six cents dollars au père Arnaud [59].

B. A Fort-Chimo dans la baie d'Ungava.

Le père Babel désirait se rendre à la baie d'Ungava dès son voyage de 1867, mais il ne put donner suite à son projet. Il essaiera de nouveau en 1868. Il ne pouvait s'y rendre sans l'autorisation de M. Smith. Il fit donc part à ce monsieur de son projet d'aller de Petatstekupau à Ungava, espérant gagner ce poste avant l'arrivée du vapeur sur lequel il désirait revenir à Saint-Jean-de-Terre-Neuve, pour passer ensuite au Canada. Tout en approuvant beaucoup

58 Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.* La Compagnie et les Indiens avaient été bien désappointés de ne pas voir le missionnaire en 1883. Le 5 septembre, M. Fortessey écrivait, de Rigolet, au père Arnaud : « I regret extremely that neither you or Père Lacasse are likely to come down again, as I consider that your influence could do much more to keep the Indians together than any stranger, besides you can talk to them in their own language. However if you would write to the Revd Bishop for me and tell him I should be happy to see him and carry him to North W. River » (évêché du Golfe-Saint-Laurent).

59 *Correspondances...*, vol. 2, p. 340 (archives provinciales O.M.I.).

son projet, M. Smith le dissuada de le mettre à exécution cette même année, car le steamer manquait de charbon, de sorte que le père aurait été obligé d'hiverner en ces régions inhospitalières, et le missionnaire n'y était pas préparé [60].

Le premier à s'y rendre sera le père Charles Arnaud en 1872. Le 2 avril, le père Durocher écrivait à M^gr Langevin, de Rimouski, que les missionnaires se rendraient à Ungava où ils étaient appelés par les Indiens et vivement sollicités par les bourgeois de la Compagnie [61].

Le 7 septembre 1872, le père Arnaud était déjà dans la baie d'Ungava et arrivait à Fort-Chimo le 11. Le journal du poste mentionne son arrivée.

> We returned this evening from our hunting expedition, we found to our great surprise that the SS. "Labrador" had arrived yesterday. ... The Revd Pere Arnaud is passenger on board, come to try and civilize the Nascapies, unfortunately they are very few at the place just now.
>
> Thursday: 12: Pere Arnaud ashore among the Natives.
>
> Saturday: 14: Pere Arnaud busy with the few old women at the Post.
>
> Tuesday: 17: The SS. "Labrador" sailed at 9. A.M. ... The Revd Pere Arnaud is also off back again to his own Mission [62].

Le père y était aux frais de la Compagnie. Ce fut son unique voyage. Le père Lacasse qui voulut s'y rendre en 1875, essuya un refus de la part de la Compagnie, sous prétexte qu'il n'y avait pas de place à bord du bateau [63]. Il y parvint en 1880 et le père Fafard s'y rendit en 1881. Grâce à l'obligeance de M. Fortescue, bourgeois du district de la Baie-des-Esquimaux, dit-il au père J.-E. Antoine, provincial, il s'embarqua le 8 août sur le *Labrador*. M. Mackenzie, bourgeois du poste, avait mis à sa disposition « le plus grand hangar du poste » et lui prêta le plus beau drap rouge de son magasin pour décorer la chapelle et envoya même deux hommes pour aider le père dans ce travail [64].

Le père Lacasse y retournera en 1887 sur le bateau de la Compagnie et y demeurera un mois. Au commencement de 1892, le 19 janvier, le père Arnaud écrivait au provincial, au sujet de la résidence projetée à Chimo. Il avait écrit à M. Peter McKenzie, à Sudbury, le priant de protéger les missionnaires et de leur prêter son aide auprès de

60 Babel à Vandenberghe, 3 novembre 1868 (archives générales O.M.I., dossier *Babel*).
61 Archevêché de Rimouski, dossier *Oblats*.
62 *H.B.C.*, dossier B. 38/a/11.
63 Grenier à Fabre, 28 décembre 1875 (archives générales O.M.I., dossier *Grenier*).
64 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 20 (1882), p. 144.

M. Donald Smith, dont il était l'un des protégés. M. McKenzie avait résidé longtemps sur la Côte et à Ungava et était bon pour les pères. Il verrait certainement avec plaisir un établissement des Oblats. Il était en charge du poste, lorsqu'il y avait une vingtaine d'années, le père Arnaud s'y était rendu pour la première fois [65].

La réponse de M. McKenzie se fit attendre, car le 17 février, le père Arnaud disait au provincial qu'il attendait toujours la réponse de ce monsieur. Si la Compagnie aidait à construire la chapelle et la résidence, disait-il, les dépenses seraient de beaucoup diminuées. Il pensait également que M. Donald Smith se ferait un plaisir d'aider dans la circonstance, car c'était lui qui, le premier, avait demandé que les missionnaires se transportassent à la Baie-des-Esquimaux et à Ungava [66].

M. McKenzie finit par répondre, car le père Arnaud affirme au provincial, le 21 avril, qu'il a reçu une réponse, mais malheureusement il n'en donne pas le contenu [67]. Peut-être envoya-t-il le texte au provincial. De toutes façons, nous sommes dans l'ignorance de ce qu'il écrivit.

Tandis que les Oblats avaient réussi à faire vingt-quatre voyages dans l'Intérieur du Labrador (si l'on tient compte des trois échecs du père Arnaud), ils n'en avaient fait que quatre à Ungava.

Il ne se fera plus de voyages par les Oblats dans ces régions jusqu'à 1900 et bien plus tard encore. Le 20 juin 1952, le vicariat apostolique du Labrador y établira une mission permanente. C'était l'aboutissement de plus d'un demi-siècle de projets, d'efforts et de tentatives infructueux.

[65] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.* Le 9 mai 1888, le père Lacasse annonçait au provincial qu'il pensait que la Compagnie se chargerait de transporter les effets du missionnaire si on s'établissait à Ungava *(ibid.)*.

On eut recours à M. McKenzie, en 1890, pour obtenir des renseignements sur la baie d'Ungava. Le père Grenier donnait au provincial, le 2 mai 1890, le résultat de ses démarches. Il avait vu M. McKenzie, qu'il croyait inspecteur des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et il l'avait interrogé sur la baie d'Ungava. « Il m'a dit que les Sauvages Naskapis et les Esquimaux se réunissent en cet endroit dans le mois de juillet et en partaient en Août. Ces sauvages sont au nombre d'une cinquantaine de familles Naskapis et d'une soixantaine d'Esquimaux. C'est donc peine perdue, m'a-t-il dit; d'envoyer tous les ans un Père qui ne peut arriver qu'après le départ des sauvages; il ne peut rencontrer que 4 ou 5 familles malades ou attachées au poste de la Compagnie. Si on veut se charger d'évangéliser ces peuplades il faut nécessairement y établir une résidence » (archives provinciales O.M.I., dossier *Québec : Sources*).

[66] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

[67] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

IX. — FAITS DIVERS.

A. Le père Laverlochère et Sir George Simpson.

Il semble que les relations entre le père Laverlochère et Sir George Simpson furent empreintes d'une cordialité toute particulière. Nous avons déjà vu un certain nombre de témoignages du gouverneur de la Compagnie sur le père, qu'il trouve tout particulièrement zélé. Il sera possible de voir cette cordialité à l'œuvre dans le voyage en Angleterre, que le père entreprit en 1850, et dans ses autres relations avec le gouverneur.

1. *Voyage en Angleterre.*

Voulant travailler plus efficacement au bien des Indiens de la Baie-James, le père Laverlochère se décida à entreprendre le voyage en Angleterre, afin d'intéresser le comité de Londres à un établissement permanent à Moose-Factory ou dans un autre poste de la Baie.

Au printemps de 1850, le père Laverlochère se rendait chez Sir George Simpson afin d'obtenir un passage gratuit sur le bateau de la Compagnie qui faisait le service entre Moose-Factory et l'Angleterre. Quelques jours plus tard, le gouverneur en prévenait M. Robert Miles, bourgeois de Moose-Factory.

> [...] The Rev. Mr Laverlochère called upon me a few days ago to enquire wether he could be provided with a passage to England in the Company's ship from Moose Factory next autumn, to which I replied in the affirmative, & promised to write to you on the subject, I have therefore to beg that if Mr Laverlochere apply to you for such a passage it may be afforded him.
>
> I do not exactly know how Cabin passengers are settled, but the impression on my mind is that L. 10 goes to the Company and L. 10 to the Captain. Mr Laverlochere has for some years past been very zealous and useful in affording religious instruction to the Company's Servants and the natives and I feel that in autorising you to remit such portion of the passage money as would go to the Company I should be fulfilling the desire of the Southern Council, the allowance to the Captain Mr Laverlochere will of course settle himself.
>
> During Mr Laverlochere stay at Moose, I have to beg that every kind attention may be shown him, and that he be particularly recommended to Captain Royal on the homeward voyage being a gentleman of exemplary conduct and character, who has uniformly shown himself most desirous to promote the spiritual welfare of both the whites and Indians and also by his liberal sentiments and good judgement has conciliated the esteem of

M. Donald Smith, dont il était l'un des protégés. M. McKenzie avait résidé longtemps sur la Côte et à Ungava et était bon pour les pères. Il verrait certainement avec plaisir un établissement des Oblats. Il était en charge du poste, lorsqu'il y avait une vingtaine d'années, le père Arnaud s'y était rendu pour la première fois [65].

La réponse de M. McKenzie se fit attendre, car le 17 février, le père Arnaud disait au provincial qu'il attendait toujours la réponse de ce monsieur. Si la Compagnie aidait à construire la chapelle et la résidence, disait-il, les dépenses seraient de beaucoup diminuées. Il pensait également que M. Donald Smith se ferait un plaisir d'aider dans la circonstance, car c'était lui qui, le premier, avait demandé que les missionnaires se transportassent à la Baie-des-Esquimaux et à Ungava [66].

M. McKenzie finit par répondre, car le père Arnaud affirme au provincial, le 21 avril, qu'il a reçu une réponse, mais malheureusement il n'en donne pas le contenu [67]. Peut-être envoya-t-il le texte au provincial. De toutes façons, nous sommes dans l'ignorance de ce qu'il écrivit.

Tandis que les Oblats avaient réussi à faire vingt-quatre voyages dans l'Intérieur du Labrador (si l'on tient compte des trois échecs du père Arnaud), ils n'en avaient fait que quatre à Ungava.

Il ne se fera plus de voyages par les Oblats dans ces régions jusqu'à 1900 et bien plus tard encore. Le 20 juin 1952, le vicariat apostolique du Labrador y établira une mission permanente. C'était l'aboutissement de plus d'un demi-siècle de projets, d'efforts et de tentatives infructueux.

[65] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.* Le 9 mai 1888, le père Lacasse annonçait au provincial qu'il pensait que la Compagnie se chargerait de transporter les effets du missionnaire si on s'établissait à Ungava *(ibid.)*.

On eut recours à M. McKenzie, en 1890, pour obtenir des renseignements sur la baie d'Ungava. Le père Grenier donnait au provincial, le 2 mai 1890, le résultat de ses démarches. Il avait vu M. McKenzie, qu'il croyait inspecteur des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et il l'avait interrogé sur la baie d'Ungava. « Il m'a dit que les Sauvages Naskapis et les Esquimaux se réunissent en cet endroit dans le mois de juillet et en partaient en Août. Ces sauvages sont au nombre d'une cinquantaine de familles Naskapis et d'une soixantaine d'Esquimaux. C'est donc peine perdue, m'a-t-il dit; d'envoyer tous les ans un Père qui ne peut arriver qu'après le départ des sauvages; il ne peut rencontrer que 4 ou 5 familles malades ou attachées au poste de la Compagnie. Si on veut se charger d'évangéliser ces peuplades il faut nécessairement y établir une résidence » (archives provinciales O.M.I., dossier *Québec : Sources*).

[66] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

[67] Archives provinciales O.M.I., dossier *Betsiamites, Correspondance.*

IX. — FAITS DIVERS.

A. Le père Laverlochère et Sir George Simpson.

Il semble que les relations entre le père Laverlochère et Sir George Simpson furent empreintes d'une cordialité toute particulière. Nous avons déjà vu un certain nombre de témoignages du gouverneur de la Compagnie sur le père, qu'il trouve tout particulièrement zélé. Il sera possible de voir cette cordialité à l'œuvre dans le voyage en Angleterre, que le père entreprit en 1850, et dans ses autres relations avec le gouverneur.

1. *Voyage en Angleterre.*

Voulant travailler plus efficacement au bien des Indiens de la Baie-James, le père Laverlochère se décida à entreprendre le voyage en Angleterre, afin d'intéresser le comité de Londres à un établissement permanent à Moose-Factory ou dans un autre poste de la Baie.

Au printemps de 1850, le père Laverlochère se rendait chez Sir George Simpson afin d'obtenir un passage gratuit sur le bateau de la Compagnie qui faisait le service entre Moose-Factory et l'Angleterre. Quelques jours plus tard, le gouverneur en prévenait M. Robert Miles, bourgeois de Moose-Factory.

> '[...] The Rev. Mr Laverlochère called upon me a few days ago to enquire wether he could be provided with a passage to England in the Company's ship from Moose Factory next autumn, to which I replied in the affirmative, & promised to write to you on the subject, I have therefore to beg that if Mr Laverlochere apply to you for such a passage it may be afforded him.
>
> I do not exactly know how Cabin passengers are settled, but the impression on my mind is that L. 10 goes to the Company and L. 10 to the Captain. Mr Laverlochere has for some years past been very zealous and useful in affording religious instruction to the Company's Servants and the natives and I feel that in autorising you to remit such portion of the passage money as would go to the Company I should be fulfilling the desire of the Southern Council, the allowance to the Captain Mr Laverlochere will of course settle himself.
>
> During Mr Laverlochere stay at Moose, I have to beg that every kind attention may be shown him, and that he be particularly recommended to Captain Royal on the homeward voyage being a gentleman of exemplary conduct and character, who has uniformly shown himself most desirous to promote the spiritual welfare of both the whites and Indians and also by his liberal sentiments and good judgement has conciliated the esteem of

accédé à ma demande, mais il a écrit au capitaine de me donner la meilleure et la plus grande cabine, et m'a de plus donné une lettre de recommandation pour m'introduire auprès de l'un des honorables membres du comité de la Compagnie, à Londres [6].

En septembre 1850, racontant son voyage à M^gr^ Guigues, le père ajoute :

> Je dois vous dire cependant que j'ai reçu de la part des officiers de l'honorable C^ie^ & même des servans & des matelots toutes sortes d'attentions. Le capitaine avait reçu ordre formel de la part de Sir George Simpson d'être plein de prévenance pour moi & de me donner la cabine la plus vaste & la plus confortable...
>
> A mon arrivée à Londres je fus immédiatement voir M^r^ Barcley secrétaire de la C^ie^ de la Baie d'Hudson. Sir George Simpson avait eu la bonté de m'envoyer du lac Supérieur à Moose une lettre d'introduction. Je fus reçu avec toute la politesse qui distingue chaque membre de cette puissante C^ie^. Je vis également le gouverneur du comité qui m'engagea de lui faire un rapport des observations que j'aurais pu faire dans mes visites dans les divers postes de la C^ie^, ce que je fis volontiers [7].

2. *Relations amicales et estime mutuelle de Sir George et du père Laverlochère.*

Nous sommes porté à croire que plusieurs faveurs obtenues par le père Laverlochère, et en particulier le voyage en Angleterre dont nous venons de parler, le furent à cause de l'estime du gouverneur pour le missionnaire. Il nous a été donné aussi de voir que plusieurs fois, en recommandant le missionnaire aux officiers de la Compagnie, Sir George insistait sur le zèle de l'apôtre et même sur les services rendus à la Compagnie en travaillant au bien-être des Indiens.

Le père Laverlochère, d'autre part, ne manque aucune occasion de reconnaître les bienfaits du gouverneur et nous ne pensons pas que le père s'y prêtait par pure flatterie. Les missionnaires ne se gêneront jamais, fût-ce en termes polis et courtois, d'exprimer leur mécontentement quand il y aura lieu.

Le père manifestait, en particulier, sa peine d'entendre dire que Sir George avait l'intention de passer en Angleterre pour ne pas revenir au Canada. Il lui fait part de ses sentiments, le 28 août 1850 :

> [...] J'ai entendu murmurer plusieurs fois que votre Excellence avait intention de passer prochainement en Angleterre. Si ce n'était que pour

[6] *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 100.

[7] Londres, 24 septembre 1850, dans *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 319-320.

un temps, je m'en réjouirais dans l'espoir d'avoir l'honneur et la satisfaction de vous y voir; mais si c'était pour ne plus revenir en Canada j'en serais profondément affligé. Vos bontés pour moi ne me permettront jamais d'être indifférent en tout ce qui vous concerne. Je bénirai toujours le Seigneur des faveurs qu'il voudra bien répandre sur votre honorable famille quelque part du globe que j'habite; c'est assez vous faire connaître par là, Monsieur le Gouverneur, que je me suis uni de toute mon âme à la joie générale qu'ont éprouvé vos nombreux amis, en apprenant que Dieu vous avait donné un fils. Daigne le Tout puissant conserver les jours de cet enfant et lui donner les talents et la grandeur d'âme de son père.

Ce sont les vœux que je forme chaque jour depuis que j'ai appris cette agréable nouvelle.

Je ne puis clore cette lettre sans prendre la liberté de présenter mes sincères félicitations à Lady Simpson pour son heureuse délivrance [8].

Les relations ne sont pas seulement officielles ou restreintes aux affaires, mais elles sont vraiment humaines. Une autre lettre du père Laverlochère, datée du 10 janvier de la même année, nous laisse pénétrer dans l'intimité qui existait entre l'Oblat et le gouverneur de la Compagnie.

Monsieur le gouverneur,

Je suis vraiment confus de n'avoir pas encore écrit à votre Excellence pour lui présenter mes souhaits de Bonne Année. La raison principale de ce retard, est que j'espérais aller bientôt en personne vous présenter mes hommages et voilà qu'à peine suis-je de retour de Beauharnois où j'ai été occupé 12 jours au lieu de 6; je suis mandé à S^te^ Rose. M^r^ Duranceau aura sans doute fait part à votre Excellence de l'impossibilité dans laquelle nous fûmes de répondre à l'aimable invitation que vous daignates nous faire le 23 du mois dernier. Les chemins étaient impraticables depuis l'Église jusqu'au pont. Le lendemain je traversai au Sault vers les huit heures du matin. J'espère enfin avoir bientôt l'honneur et le plaisir d'aller vous exprimer les vœux que je forme chaque jour pour la conservation de vos jours, de ceux de Lady Simpson et de toute votre intéressante famille.

En suppliant le Tout-puissant de veiller sur vos jours, Monsieur le Gouverneur, je ne fais qu'acquitter, autant qu'il est en moi, un devoir bien doux de reconnaissance. C'est avec une vive peine, que j'ai appris que votre Excellence songeait à se décharger de l'administration supérieure de l'*Hon. C^te^*. Les marques de bonté dont vous avez daigné me combler, depuis que j'ai le bonheur de vous connaître, ne me permettent pas de rester indifférent à ce qui vous concerne. Quelque part que vous soyez, permettez moi de vous assurer que votre souvenir restera toujours gravé dans mon cœur en caractères bien chers. Daigne le Seigneur vous faire

[8] *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 513.

gouter des jours longs, heureux et tranquilles. Ce sont les vœux que je fais aujourd'hui comme toujours,

Celui qui a l'honneur d'être,
Monsieur le Chevalier,
votre très humble et reconnaissant serviteur
j. N. Laverlochère, o.m.i.

P.S. Je reçois à l'instant une lettre qui m'annonce la mort de Ma Mère. Quoique j'en eusse fait le sacrifice, pour venir évangéliser les sauvages, cette perte est toujours sensible pour un fils. Quel est le cœur qui peut jamais remplacer celui d'une mère [9]... !

Cet abandon de la part du père Laverlochère montre que les relations devaient être très étroites entre la maison des Oblats de Montréal et celle de la Compagnie à Lachine.

B. Questions diverses.

1. *Refus de passage.*

Dans toute la période étudiée et pour tout le département du sud (Southern Department), nous ne trouvons que peu de mentions de manque de courtoisie et cela de la part de subalternes. Un fait particulier se produisit au cours du voyage du père Laverlochère en 1850. Il écrit à un père alors qu'il se trouve à Moose-Factory [10]. Il affirme qu'en route pour le Nord, il éprouva un grand désappointement à Bytown et il explique le fait.

[A Bytown] où le jeune commis qui avait la charge des canots de la Compagnie refusa de me donner passage, quoique le Gouverneur me l'eût accordé. En arrivant à la Baie d'Hudson, je saisis la première occasion que je trouvai pour écrire à Sir George, lui demandant des explications à ce sujet. Il reçut ma lettre au Lac Supérieur, à son retour de la Rivière-Rouge, et me répondit immédiatement qu'il regrettait profondément que le jeune commis n'eût pas mieux compris son devoir, et me dit que dorénavant, je n'aurais besoin que de montrer les lettres qu'il m'a envoyées en diverses circonstances, pour être présentée aux officiers de la Compagnie [11].

Nous possédons cette lettre du père Laverlochère à Sir George, datée de Moose-Factory, le 2 juillet 1850.

[...] D'après l'assurance que Votre Excellence avait daigné me donner, le jour que je pris congé d'Elle à Lachine, que je pourrais prendre passage

9 *H.B.C.*, dossier D. 5/27, p. 68.

10 La lettre est adressée au père Allard comme on le voit par une autre lettre du père Laverlochère à M^gr^ Guigues, datée de Londres, le 24 septembre 1850, dans *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 321.

11 Laverlochère à un Oblat [Allard], Moose-Factory, 30 août 1850, dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851, p. 99.

dans l'un de ses Canots, depuis le Grand-Calumet jusqu'à Mattawang; j'étais parti quelques jours auparavant, avec M. Perret, jeune prêtre de Bytown. Je fus bien désappointé, lorsque M^r^ Wennes Simpson arriva et me dit qu'il ne pouvait nullement me permettre d'embarquer parce qu'il avait reçu ordre de ne prendre personne en route. Ces paroles me jetèrent dans une anxiété incroyable. Je ne pouvais les concilier avec tant de marques de bonté dont votre Excellence avait daigné m'honorer. Je me mis à réfléchir en quoi et comment j'aurais pu l'offenser, ou quelqu'un des Membres de l'Hon. Comp. Cette offense aurait été involontaire sans doute; mais j'avais beau me perdre en conjectures, je ne pouvais comprendre par quelle malheureuse circonstance, j'avais pu offenser celui pour lequel j'adresse chaque jour mes humbles prières au Tout puissant, et qui avait pu faire changer si subitement les bienveillantes dispositions dont son Excellence m'avait toujours gratifiée. Si jamais, en quelque circonstance, j'ai eu le malheur d'offenser votre Excellence, je vous supplierai instamment de me le faire connaître. Il n'y a rien que je ne fasse pour vous donner ample satisfaction.

Voyant mon passage manqué, je fus deux jours à me procurer un Canot et des hommes qui pussent me conduire jusqu'à Temiskaming. En passant au fort des Allumettes, je reçus de M^r^ McKenzie l'accueil le plus cordial. Il s'empressa de me procurer deux hommes qui me manquaient (car je n'avais pu en trouver que deux). Il m'assura que ce ne pouvait être qu'une méprise de la part de M^r^ Weenes Simpson, et que Votre Excellence étant trop préoccupée, Elle avait oublié de faire mention de moi. Ces paroles me rassurèrent un peu [12].

Le gouverneur prit l'observation du père Laverlochère au sérieux et lui répondit le 22 juillet, le lendemain de son arrivée à Michipicoton, où il était parvenu dans la soirée du 21. Se félicitant des bons offices des membres de la Compagnie, Sir George en venait au point :

[...] I regret, however, to find that Mr Wenness Simpson did not feel at liberty to afford you a passage in the Canoes from Bytown, in consequence of not having received special instructions on the subject, this arose entirely from a want of proper consideration on Mr Simpson's part & has caused me much vexation, had you shown him any of the letters I have addressed you at various times, directing the Company's officers to render you every facility in the prosecution of your mission, the difficulty would no doubt have been immediately removed [13].

2. *La traite de l'eau-de-vie.*

La Compagnie s'efforça toujours d'empêcher ses officiers de fournir des boissons enivrantes aux Indiens qui traitaient à leurs établissements et le gouverneur Simpson prit toujours en considération les remarques faites à cet égard. Nous avons vu aussi le beau témoignage que les

[12] *H.B.C.*, dossier D. 5/28, p. 322.
[13] *H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 51.

missionnaires rendront partout aux commis de la Compagnie qui secondaient si bien l'effort des missionnaires.

Il y eut cependant quelques exceptions et les missionnaires pensèrent de leur devoir de les signaler aux autorités. Le père Laverlochère écrivait donc le 1er juillet 1849 :

> [...] L'assurance que Votre Excellence me donna l'automne dernière, quand je fus la voir, avec les Évêques de Montréal et de Bytown, qu'elle ne voulait pas qu'on distribuât de la liqueur enivrante aux Sauvages, adoucit un peu la douleur que j'ai ressentie cette année en arrivant à Moose Factory. Car j'ai eu le déplaisir d'en voir quelques-uns de Témiskaming, qui depuis cinq ans n'avaient pas bu, dans un état complet d'ivresse. Je puis assurer votre Excellence, que plus les Indiens de ce poste seront tenus sobres, plus il nous sera facile de les empêcher d'aller se perdre dans les *chantiers* qui les environnent [14].

Sir George répondit le 27 juillet :

> [...] The Govr and Committee of the Hudson Bay Company in England and the Councils in this Country had for many years past been endeavouring to curtail the use of spirituous liquors in their trade, which is now confined almost exclusively to those parts bordering on the Canadian frontier, where unfortunately, we are unable to enforce the same stringent rules on the subject as in the inland districts while the Indians are demoralized by contact with the chantiers &c. In order to enforce the Company's views on the subject I have this season broken through the custom which has obtained for more than a century in Canada travelling of giving draws to the Voyageurs and neither on my own, or any of the Counsel dispatched from Lachine this year has any liquor been used, tea and sugar, having been given to the men as a substitute.
>
> In the Council now sitting here, instructions have been given to Mr Miles, to discontinue entirely the practice of giving draws to Indians at Moose, substituting, therefore, presents of tea, sugar, molasses, flour or any other article they may fancy. The assistance of yourself and the other missionaries in the Company's territories in inculcating sobriety is duly appreciated by us and by our united endeavours I am in hopes we shall succeed eventually in the most desirable object [15].

Sir George était sincère, car le père Laverlochère pouvait assurer le Comité de Londres, dans son mémoire du 18 octobre 1850, que la Compagnie avait heureusement supprimé la vente des spiritueux dans ses territoires et que sur le territoire libre où cette pratique n'était pas

[14] *H.B.C.*, dossier D. 5/25, p. 339.
[15] *H.B.C.*, dossier D. 4/39, p. 206-207.

On doit dire à l'honneur de la Compagnie qu'elle fit de très sérieux efforts pour enrayer la traite de l'eau-de-vie et qu'elle y réussit d'une façon digne d'éloges. L'opposition forçait souvent la Compagnie à lutter à armes égales. C'est ainsi que Simpson écrit à G. Barnston, le 3 novembre 1845 : « We cannot without further consideration attend to the suggestion of the Père d'Oblats in reference to the sale of spirits at Chicoutimi » (*H.B.C.*, D. 4/33, p. 175-176).

encore complètement détruite, le missionnaire avait bien souvent obtenu l'aide des officiers de la Compagnie pour engager les Indiens à se mettre de la tempérance. Parmi les plus zélés des officiers, le père Laverlochère se permettait de nommer M. Campbell, à Mattawagaming, le regretté M. Fraser à Abitibi, et M. Seevright à Témiscamingue, et affirmait que c'était grâce à leur généreux concours si les Indiens de ces postes étaient pour la plupart des modèles de sobriété.

Le père Hercule Clément, de Maniwaki, avait cru bon lui aussi de protester contre la pratique en vigueur à Maniwaki. Sir George répondait, le 16 octobre 1850, que ces irrégularités commises au Désert étaient...

> very discreditable to the person in charge and completely at variance with both the instructions and wishes of the Hudson-s Bay Company [16].

Le gouverneur promettait de faire enquête sur cet abus et certains autres et d'y appliquer le remède. Le même jour, il s'adressait à M. Thomas Taylor, à qui il faisait part des plaintes adressées par le père Clément. On aurait, disait-il, vendu de la liqueur aux Indiens, de sorte qu'il y avait plus d'ivrognes qu'autrefois. Il ajoutait :

> [...] I sincerely hope this charge is not well founded, as it must be known to both yourself & Williams that the Company totally disapprove of the use of liquor in the trade with the Indians... Let me beg you will make enquiry into this matter & if the abuse of liquor, as charged by Mr Clement, really exist, it must be instantly checked & none must in the future be used as an article of trade with the natives [17].

M. Taylor écrivit le 7 novembre qu'il avait voulu prendre des informations avant de répondre et il se contentait de dire qu'il n'y avait pas plus d'abus de la liqueur qu'autrefois [18].

Les évêques s'étaient plaints aussi du commerce des spiritueux par leur lettre expédiée en novembre 1850. M^gr^ de Charbonnel écrivait :

> [...] Quant au commerce des liqueurs, enivrantes prohibé par Votre H. C^le^. il est pénible pour les soussignés d'être forcés d'avouer à votre comité que cette année encore l'on a eu à déplorer de bien coupables excès commis contre la tempérance. Apparemment que les agents subalternes osent impunément braver les ordres de votre comité [19].

Le secrétaire, M. Barclay, prenait la chose au sérieux, mais demandait des précisions, dans sa lettre précitée du 14 février 1851.

16 *H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 103.
17 *H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 104.
18 *H.B.C.*, dossier D. 4/29, p. 173.
19 *Registre des Lettres* (archevêché d'Ottawa), vol. 1, p. 317.

> [...] With regard to the excesses in the use of spirituous liquors to which you allude the Governor and Committee are so anxious as you can be that the natives should be protected against the evils resulting from the use of such liquors and have given the strictest injunctions to the officers in charge throughout their territories not to use spirits as an article of trade with them and they firmly believe that this regulation has not been infringed [20].

Il ajoutait qu'à moins que le gouverneur et le Comité ne fussent informés de l'endroit et du moment où ces excès avaient été commis, il était impossible de faire enquête sur le sujet.

Sur ce point, comme sur les autres, les autorités de la Compagnie tenaient compte des moindres observations et s'efforçaient de faire disparaître les abus, décidés à prendre toutes les mesures nécessaires pour atteindre le but.

3. *Menu service.*

Les missionnaires ne se faisaient pas scrupule d'avoir recours aux bons offices de la Compagnie pour les moindres services. Un fait, tout simple, nous le fera voir. Le 20 août 1856, le père Antoine, missionnaire au Sault-Saint-Louis (Caughnawaga), s'adressait au gouverneur, à Lachine.

> Les Indiens de Caughnawaga me prient de vous les présenter & de vous les recommander pour qu'ils soient favorisés du prêt d'un des canots appartenant à l'honorable Compagnie B.H. Leur intention est louable; c'est de conduire leur missionnaire au Lac des Deux Montagnes où ils doivent se rendre lundi prochain en masse pour satisfaire leur dévotion par un pèlerinage au Calvaire établi dans la mission du Lac. Cette faveur trouvera dans le cœur de ceux qui en seront l'objet la plus sincère reconnaissance [21]...

Sir George se plie à tout et les Iroquois peuvent faire leur pèlerinage avec des moyens de transport à leur goût. Le missionnaire ne manque pas de remercier le gouverneur au retour. Il écrit le 3 septembre :

> En vous renvoyant le canot que vous avez eu l'extrême obligeance de nous prêter, je dois vous offrir mes plus sincères remerciements pour le plaisir que vous nous avez procuré à moi & plusieurs de nos Confrères, qui voyageaient pour la première fois en semblable embarcation. Le canot a toujours été entre les mains & aux soins d'hommes auxquels j'ai cru pouvoir me fier, étant du reste pour la plupart voyageurs au service de l'honorable Compagnie, j'ai donc sujet de croire qu'il sera remis en

20 *Ibid.*, vol. 4, p. 41-42.
21 *H.B.C.*, dossier D. 4/42, p. 138 *a*.

bon état au lieu d'où il a été tiré. Encore une fois, Monsieur le Gouverneur, mes plus sincères remerciements, veuillez bien me croire [22]...

La Compagnie, par son chef, ne laissait passer aucune occasion de rendre service, même dans les plus petites choses. Cet esprit de serviabilité se manifeste tout au cours des relations entre les Oblats et la Compagnie, comme il nous a été donné de le voir.

4. *Pronostics d'orage à la Baie James.*

L'apostolat des Oblats à la Baie James menaça un beau jour d'être ruiné ou du moins gravement compromis par une lettre de l'un des bourgeois de la Baie. Le père Pian en donnait connaissance à M^gr^ Guigues, le 14 mars 1869.

Je viens de recevoir une lettre qui m'annonce que le Gouverneur de la Compagnie à Londres s'occupe de notre petite personne. Nous ne devons plus aller dans les postes visités par M^rs^ les Ministres, sinon les Bourgeois ne doivent plus nous procurer quoique ce soit, c.à.d. que les dépenses et les difficultés vont plus que doubler. Car si les bourgeois ne sont plus pour nous; ils seront contre. Je ne sais pas ce qui nous a valu défense [sic]. S'il y a quelque chose d'arrangé définitivement entre le gouvernement et la Compagnie; j'aimerais le savoir avant nos missions si cela était possible [23].

Le lendemain, le père Pian revenait sur le sujet et donnait de nouvelles précisions, en écrivant au provincial.

J'ai une autre nouvelle à vous annoncer. M^r^ le ministre de Moose a été surpris et peut-être épouvanté de me trouver parmi ses néophites. Il a fait écrire à Londres et je viens de recevoir une lettre qui m'annonce que le Gouverneur et Comité do not wish that missionaries should interfere with one another. If you therefore intend to continue visiting that quarter, the permission of the Gov. & Committee London, must first be obtained, or no assistance of any kind can be furnished by the Gentlemen in charge. Ceci nous ferme les portes du territoire de la Baie d'Hudson si nous n'obtenons pas la permission du Gouverneur à moins que nous ne voulions faire toutes nos missions à nos frais ce qui nous sera très difficile. Je ne sais pas qui a pu nous attirer cette lettre. Je n'ai pu y répondre car j'étais absent quand le paquet est arrivé. Je vais écrire à M. Hopkins pour essayer de lui faire comprendre que nos visites loin de nuire à la Compagnie empêchent les sauvages de l'intérieur de venir ou sur le Golfe ou dans des places où il y a beaucoup d'opposition. Quand une fois ils ont vu l'opposition, ils causent beaucoup de trouble à la compagnie. Probablement que je lui dirai que si nous n'allons plus visiter les sauvages ils viendront eux mêmes nous voir, du moins un certain nombre.

22 *H.B.C.*, dossier D. 5/42, p. 160.
23 Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869.

> Je pense qu'avant de rien brusquer il serait bon d'écrire en Angleterre à Londres pour essayer d'obtenir du Gouverneur la permission d'aller visiter tous les sauvages du Southern Department. Un mot de M^r^ Hopkins ne serait pas de trop, si vous pouviez le voir. Il sait assez lui que si les employés de la Compagnie et les missionnaires s'entendent bien il y a bien moins de trouble des deux côtés.
>
> Probablement que j'irai dans mes missions malgré la défense et quelque soit la réponse, mais je crains de nuire à la mission d'Albany.
>
> M^r^ Anderson qui m'a écrit cette lettre avait toujours été très dévoué à la mission, probablement qu'il aura eu quelque chose avec le R.P. Lebret. On ne peut jamais être trop prudent avec ces messieurs et il faut toujours se rappeler que nous ne sommes pas maîtres chez eux [24].

Devant la menace de se voir fermer la porte de la Baie James par la Compagnie, les missionnaires évaluaient justement ce qu'ils devaient à la société marchande et comprenaient les difficultés qu'ils éprouveraient à continuer l'œuvre d'évangélisation sans son secours.

Le provincial suivra le conseil du père Pian et écrira à M. Hopkins, le 4 avril 1869. Il annonce à ce dernier sa grande surprise à la réception d'une nouvelle étrange que les missionnaires avaient reçu la défense de se présenter aux établissements de la Compagnie. Comme il fallait se préparer, il a averti les missionnaires de se mettre en route et qu'il arrangerait les affaires à Montréal, connaissant les bons sentiments de la Compagnie et pensant qu'il s'agissait là de défense d'officiers subalternes. Le provincial ne pouvait croire à ces restrictions au moment même où la Compagnie faisait les offres les plus généreuses pour les missions du Labrador [25].

Le 6 avril, une lettre de la Compagnie vient rassurer le provincial en lui disant que l'on n'avait ni fait de telles défenses, ni donné d'ordres [26].

Le danger d'orage disparaissait et la paix était rétablie.

CONCLUSION.

En commençant ce travail, nous étions loin de vouloir préparer un ouvrage de cette longueur. Nous nous étions simplement donné comme tâche d'étudier les points de contact entre la Compagnie de la Baie d'Hudson et les Oblats dans l'Est du Canada. Après avoir pris

[24] Archives provinciales O.M.I., dossier *Témiscamingue*, 1869. Le *Codex historicus* de Témiscamingue, 1869, p. 56, fait écho à ces difficultés et à leur solution.
[25] Archives provinciales O.M.I., dossier *Correspondance*, vol. 2, p. 203.
[26] *Ibid.*, vol. 2, p. 202.

connaissance des archives privées de la Compagnie, grâce à l'obligeance du gouverneur et du Comité, nous avons pensé qu'un court chapitre dans une histoire générale des Oblats dans l'Est du Canada ou un bref article de revue ne pouvait rendre justice à une action si bienveillante.

N'ayant pas été habitué à entendre louer l'Honorable Compagnie, nous avons été très agréablement surpris, à la lecture des documents, de découvrir tout ce que l'on devait à cette puissante organisation commerciale, qui en plus de voir à la sauvegarde et au développement de ses intérêts matériels, se donnait aussi comme mission de travailler au bien-être matériel et spirituel des indigènes sous sa juridiction.

Nous ne connaissons que peu de travaux du genre, où l'on essaie de pénétrer dans cette action de la Compagnie. M^gr^ Alexandre Taché, archevêque de Saint-Boniface, a rendu à l'occasion, un beau témoignage dans ses *Vingt années de Missions* [1], et M. l'abbé Antoine Deschambault a préparé une communication pour la *Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique,* en 1945 [2]. Il y aurait grand intérêt à compléter ce travail en étudiant l'œuvre de la Compagnie de la Baie d'Hudson à travers tout le pays. Le résultat sera certes très intéressant, surtout quand les archives de l'Honorable Compagnie seront ouvertes pour la période qui dépasse 1870. Tel cependant n'était pas notre rôle.

Au terme de cette étude, nous croyons pouvoir dégager certaines conclusions. La figure de Sir George Simpson se détache comme celle d'un homme de principe, de franchise et d'honnêteté dans ses relations avec les autorités de l'Église. Lorsqu'il se voit dans l'obligation de refuser certaines faveurs, il donne clairement ses raisons et ce sont celles même qu'il fait ensuite connaître aux officiers. On ne trouve pas chez lui de politique de façade cachant une politique secrète contraire.

Il est protestant et, en conséquence, aimerait voir la religion protestante s'établir de préférence à la religion catholique, mais sans bigoterie, le gouverneur sait reconnaître le zèle, le dévouement et la persévérance des missionnaires catholiques. Nous ne trouvons pas d'actes arbitraires de sa part.

[1] *Vingt années de missions dans le Nord Ouest de l'Amérique,* Montréal, Eusèbe Senécal, 1866.

[2] *La Compagnie de la Baie d'Hudson et l'effort missionnaire,* dans *Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique,* 1944-1945, p. 83-100.

On peut cependant regretter que Sir George n'ait pas su reconnaître toujours les intentions des missionnaires et qu'il les ait soupçonnés d'intentions secrètes et malveillantes à l'endroit de la Compagnie. Il doit pourtant reconnaître qu'il n'a pas à se plaindre d'eux dans l'exercice de leur ministère. Si Simpson n'était pas gouverneur d'une compagnie marchande, on pourrait assez facilement lui reprocher de trop insister sur les intérêts de la Compagnie, sans songer davantage au salut des Indiens; c'est ce que lui reprochait M^gr^ Provencher.

S'il refuse un missionnaire permanent à Moose-Factory, c'est en vertu d'un principe auquel il croit et de son penchant envers les protestants. Il craint beaucoup, et il l'affirme constamment à qui veut l'entendre, les conséquences du mélange des religions. Le principe, il est bien certain, ne peut pas être admis par un catholique, mais peut-on reprocher à un gouverneur d'une compagnie marchande de ne pas penser et agir comme devrait le faire un théologien catholique ? S'il refuse ou du moins semble se faire tirer l'oreille pour envoyer un missionnaire à la Baie-des-Esquimaux, c'est que les Frères Moraves ne sont pas loin et qu'il désire demeurer en bons termes avec eux. D'ailleurs il admire leur œuvre d'évangélisation.

Alors qu'il construit, aux frais de la Compagnie, une chapelle à Abitibi, à Albany et plus tard à North-West-River pour les catholiques, il refuse la même faveur aux protestants à Albany, à moins que la Missionary Society se charge des frais. Nous avons vu aussi que d'autres chapelles catholiques furent construites par la Compagnie après la mort du gouverneur Simpson.

Dans plusieurs circonstances, il sait se montrer conciliant, alors que des lettres de ses subalternes pourraient le porter à agir autrement. En bien des cas, il lui aurait été possible, n'eût été sa largeur d'esprit, de se refuser poliment à des demandes des évêques ou des missionnaires, par exemple au sujet de la construction d'un presbytère à Tadoussac, de la chapelle de Mingan ou dans la question des limites du terrain de la Compagnie et de l'église au Lac-Saint-Jean.

Dans la question soulevée en 1850 d'une mission permanente à la Baie James, on a vu que les esprits s'étaient un peu enflammés, mais au témoignage même de M^gr^ Norbert Provencher, les lettres de l'épiscopat étaient malheureuses et l'évêque de Saint-Boniface affirmait qu'on

aurait mieux procédé, et avec plus de chance de succès, en ayant recours aux bons offices de Sir George.

La Compagnie retirait certes des avantages précieux de la présence du missionnaire catholique dans ses postes de traite, mais on ne saurait la blâmer de surveiller ses intérêts; une compagnie marchande n'étant pas un corps de missionnaires. Si l'on n'avait pas entretenu secrètement une espèce de méfiance à l'endroit de la Compagnie, et surtout de son gouverneur au Canada, plusieurs petites frictions seraient disparues d'elles-mêmes. Il faut comprendre l'impatience des apôtres, gênés dans leur action par des retards ou des refus, mais cela ne peut nous empêcher de voir et d'apprécier ce que l'on doit à ceux qui collaborent à une bonne œuvre.

Si les missionnaires ont rendu de grands services à la Compagnie en inculquant chez les Indiens l'amour de la tempérance, ce que Sir George a su reconnaître, il serait contraire à la vérité de ne pas insister sur les efforts de la Compagnie pour seconder l'action de l'Église en ce domaine. Il en fut ainsi de toutes les plaintes formulées par l'épiscopat ou les missionnaires. Dans chaque cas, le gouverneur a tenu à faire enquête et à apporter remède là où il y avait lieu.

Le salaire payé aux missionnaires de la Côte Nord d'abord, puis à ceux de la mission de North-West-River constitue un geste gracieux et généreux de la part de la Compagnie. Il en fut de même des voyages gratuits et de l'hospitalité reçue aux divers postes. Si les sommes que cela représente étaient additionnées, on resterait peut-être surpris de ce qu'elles signifiaient à cette époque. Et combien d'autres petites dettes ne furent pas effacées à jamais par un simple mot de Sir George, qui considérant le zèle des missionnaires et leur fidélité à la Société, pensait pouvoir les en dispenser.

Il est vrai cependant que certaines lettres peuvent choquer. Le gouverneur semble même parfois cruel, surtout au sujet de la Baie James, en donnant ordre de tout faire pour empêcher le missionnaire de se rendre au-delà d'Abitibi et plus tard d'aller plus au Nord que North-West-River. Son principe du mélange des religions entrait ici en jeu dans un cas comme dans l'autre, et dans le second Sir George se disait satisfait de l'action des Frères Moraves. Son action, dans le cas, n'était pas dirigée contre les missionnaires catholiques, car il avertissait

le bourgeois de la Baie-des-Esquimaux, qu'il fallait bien recevoir l'évêque anglican de Terre-Neuve, s'il se présentait, mais recommandait de ne pas oublier que son action devait se limiter aux gens de sa religion, car les Frères Moraves avaient charge des Esquimaux et des Indiens au nord de ce poste, et les autres Indiens appartenaient à la religion catholique.

De leur côté, les missionnaires ont su témoigner leur gratitude envers leur bienfaitrice, en encourageant les Indiens à traiter aux postes de la Compagnie, ce qui d'ailleurs les empêchait de se démoraliser, et en attirant les Indiens aux postes pour les missions. Un esprit chatouilleux cependant aurait pu voir certains inconvénients aux missions qui distrayaient les Indiens de la chasse et occasionnaient des retards, surtout lorsque ces mêmes Indiens suivaient le missionnaire d'un poste à l'autre.

C'est probablement cet inconvénient que l'on avait en vue lorsqu'il fut question de changer l'itinéraire des missions du golfe Saint-Laurent, mais un mot de l'archevêque de Québec fit prévaloir l'ancien usage. Sir George ne savait pas résister aux désirs des évêques, quand cela lui était personnellement possible.

En terminant, nous croyons pouvoir dire sans exagération qu'avec la Propagation de la Foi, la Compagnie de la Baie d'Hudson, que M^gr^ Turgeon allait jusqu'à appeler la « Compagnie auxiliaire », a été la plus grande bienfaitrice des missions catholiques dans l'Est du Canada. Sans son appui, nous sommes fortement porté à croire que les missions n'auraient pas pu se faire ou du moins auraient été rendues extrêmement pénibles et coûteuses. On s'en est bien aperçu pour la mission de la Baie-des-Esquimaux et de la baie d'Ungava, le jour où, à la suite de malentendus regrettables, la Compagnie cessa, sous divers prétextes, de transporter le missionnaire.

Le témoignage que le père Giroux rendait à la Compagnie, le 30 mars 1865, en écrivant à son supérieur général, vaut pour tous les temps :

> Vous savez déjà, Très-Révérend Père, combien l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson a mérité de la Congrégation pour les services qu'elle a rendus à vos enfants de l'Amérique du Nord. Je me contente de vous

dire que, dans tous les forts échelonnés sur notre chemin, nous pouvons être assurés de trouver un accueil toujours bienveillant, souvent empressé et cordial [3].

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
du Séminaire universitaire.

3 *Missions... des... Oblats de Marie-Immaculée*, 6 (1867), p. 299-300.

Chronique universitaire

Congrès des Sociétés savantes.

Le Congrès des Sociétés savantes tenu cette année à l'Université du 5 au 17 juin a été couronné de succès. A l'occasion du dixième anniversaire, le premier congrès s'étant tenu à l'Université Laval en 1947, vingt-trois sociétés comprenant un total de 2.834 délégués et de 630 épouses de délégués, se rendirent à Ottawa. Ces chiffres dépassent de beaucoup tout ce qui s'était vu jusqu'à ce jour.

Deux nouvelles sociétés s'organisèrent définitivement au cours du Congrès : les Professeurs canadiens de Philosophie et les Professeurs d'Anglais dans les Universités canadiennes.

On a remarqué de façon spéciale le caractère bilingue du Congrès d'Ottawa et nous sommes assurés que cette rencontre de l'élite intellectuelle de notre pays produira les résultats les plus heureux sur la vie de l'esprit au Canada.

Faculté de Droit.

La section de droit coutumier établie récemment à la Faculté de Droit a ouvert ses portes au mois de septembre dernier avec un fort contingent d'étudiants. Le R.P. Lorenzo Danis, o.m.i., a été chargé de voir à l'organisation et à la mise en marche de cette nouvelle initiative.

Constructions.

Les travaux de construction de l'édifice de génie chimique, commencés depuis quelques mois, vont bon train. L'édifice de génie électrique a été terminé à temps pour recevoir les étudiants au début de la nouvelle année académique.

Doctorat honorifique au T.R.P. Recteur.

L'Université de Sherbrooke vient de décerner un doctorat honorifique au T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, en reconnaissance de l'aide apportée par le T.R.P. à la jeune université de Sherbrooke.

Société des Conférences.

La Société des Conférences de l'Université d'Ottawa, qui entre cette année dans sa cinquantième année d'existence, a subi une profonde réorganisation. Afin de l'intégrer davantage à la vie de l'Université, un nouveau bureau de direction, composé de sept membres de l'ancien conseil et d'un représentant du T.R.P. Recteur et de chacun des facultés, écoles et organismes universitaires, a été constitué.

Le Conseil exécutif pour l'année scolaire 1957-1958 sera composé comme suit : M[e] Rodrigue Bédard, directeur des études à la Faculté de Droit, président; le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., vice-doyen de la Faculté de Philosophie, premier vice-président; M. Guy Sylvestre, bibliothécaire à la bibliothèque du Parlement, second vice-président; M. Guy Dozois, de la Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques, secrétaire; le R.P. Jean Moncion, o.m.i., du Centre catholique, trésorier; M[lle] Florine Isabelle, du Centre catholique, conseillère. Le R.P. Antoni Toupin, o.m.i., du Centre social et ancien aumônier de la Société, a été nommé représentant du T.R.P. Recteur dans le nouveau conseil.

Nominations.

Plusieurs professeurs ont été appelés récemment à faire partie du conseil de diverses sociétés. Le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, a été nommé membre de l'exécutif de l'Association des Universités canadiennes. Le R.P. Henri Légaré, o.m.i., vice-recteur et doyen de l'École des Sciences sociales, politiques et économiques, a été appelé à faire partie de l'exécutif du Conseil canadien des Recherches en Sciences sociales, et le R.P. Bernard Julien, o.m.i., chef du département de français à la Faculté des Arts, a été nommé au Conseil canadien des Recherches sur les Humanités. Le R.P. Raymond Shevenell, o.m.i., et le R.P. Jean Trudeau, o.m.i., ont été respectivement nommés membres du conseil de l'Association canadienne des Doyens et des Professeurs d'Éducation et de l'Association des Écoles canadiennes de Commerce et d'Administration d'Affaires.

Au cours du mois d'avril, le D[r] Pierre Gendron, doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées, a été nommé membre du Conseil national de Recherches.

Faculté de Médecine.

Le Dr Arthur Richard a donné sa démission comme doyen de la Faculté de Médecine, tout en demeurant chef du département de gynécologie. On sait que le Dr Richard est l'un des ouvriers de la première heure à la Faculté de Médecine dont il fut aussi le premier doyen. Grâce à son dévouement inlassable et à son savoir-faire, la Faculté a tout de suite été classée parmi les meilleures au Canada.

Congrès et conférences.

Le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, s'est rendu au congrès de l'A.C.E.L.F. (Association canadienne des Éducateurs de Langue française) à Edmonton où il a prononcé une conférence sur *Le Sens social à l'Université.*

Le R.P. Arthur Caron, o.m.i., doyen de la Faculté de Droit canonique, a participé à la réunion annuelle du Mid-West Chapter of the Canon Law Society of America à l'Université Notre-Dame, Indiana, où il a porté la parole.

Le R.P. Jean-Marcel Bélanger, o.m.i., assista au congrès de l'American Academy of Political and Social Science à Philadelphie, et le R.P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'École de Psychologie et d'Éducation, prit part, à Detroit, au Congrès des Psychologues catholiques.

R.I.P.

L'Université a été affligée par la mort de l'un de ses professeurs et de l'un de ses anciens professeurs : les RR.PP. Patrice Corriveau, o.m.i., et Hector Dubé, o.m.i.

Le père Patrice Corriveau, o.m.i.

Le père Patrice Corriveau est décédé à quarante-quatre ans, des suites d'une intervention chirurgicale. Originaire de Sainte-Marie de Beauce, le père Corriveau étudia au séminaire de Québec, puis entra au noviciat des Oblats en 1933.

En 1939, le père Corriveau devint professeur à l'Université, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort, à l'exception de trois années passées à Paris où il obtint la licence ès lettres en histoire en 1950.

Travailleur infatigable, professeur très goûté, le père Corriveau semblait promettre une carrière longue et fructueuse, lorsque la maladie le frappa il y a quelques années. Malgré cela le père avait continué son enseignement et ses recherches, et la mort seule l'emporta sur son acharnement au travail.

Le père Hector Dubé, o.m.i.

Le père Louis-Hector Dubé est décédé à l'âge de soixante-quinze ans après avoir dépensé cinquante et un ans de sa vie à l'œuvre de l'Université d'Ottawa.

Né à Louiseville, le 30 août 1881, le père Dubé avait fait ses études classiques à l'Université. Après son noviciat, le jeune frère fut envoyé au scolasticat international de Rome, où il reçut la prêtrise en 1905. En 1906, il revenait à l'Université en qualité de professeur.

Le père se dévoua surtout à l'enseignement des mathématiques et des sciences dans lesquelles il devint vite un maître véritable, dont la compétence était universellement reconnue.

Tout en se donnant avec passion à son œuvre de professeur, le père Dubé fut pendant plus de vingt ans vicaire dominical dans diverses paroisses de la ville et, au soir de sa vie, il se dévoua durant plusieurs étés au Sanctuaire de Notre-Dame du Cap.

Un travail intense et prolongé finit par avoir raison de la robuste constitution du père Dubé, qui dut laisser l'enseignement vers 1951. Ce fut la grande épreuve de sa vie et à partir de cette époque sa santé déclina rapidement.

Le père Dubé appartient à la lignée des grands éducateurs qui ont illustré la vie de l'Université d'Ottawa. Des milliers d'étudiants conserveront longtemps le souvenir ému de l'éminent professeur qui évoluait avec aise dans les hautes mathématiques et dans les sciences naturelles.

G. Carrière, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Léonce de Grandmaison, s.j. — *La Personne de Jésus et ses Témoins.* Paris, Beauchesne, 1957. 262 p. (Coll. « Verbum Salutis ».)

Le *Jésus-Christ* posthume du père de Grandmaison n'appartenait pas précisément au genre vie de Jésus, mais constituait une défense de sa personne et de son message. Si dès lors, l'apologétique était traitée de telle sorte qu'elle « n'était plus un plaidoyer, mais un témoignage » (J. Lebreton, *Introduction* au *Jésus-Christ*), une réédition de l'affirmation la plus solennelle d'un grand témoin de Jésus, dégagée de ce qui était davantage disputes qu'attestation, ne pouvait que rendre un métal doublement raffiné et porte très justement un nouveau titre : *La Personne de Jésus et ses Témoins.* Des mille pages de l'ouvrage ancien, le quart tout au plus a été décanté. « Le tableau des études néo-testamentaires, la description du milieu évangélique, les discussions relatives au miracle, tout ceci apparaissait comme tout à fait dépassé par l'état actuel de l'exégèse et de la théologie néo-testamentaire » (J. Daniélou, *Préface*). A part cette amputation d'importance, les éditeurs ont supprimé certaines notes, elles aussi dépassées ou trop érudites, ajouté quelques références bibliographiques faciles à distinguer de celles de l'auteur par les dates, et modifié le titre d'un chapitre ou de l'autre. Le texte ne semble pas avoir été autrement retouché, et nous nous trouvons en face du style frémissant du père de Grandmaison, style riche et nuancé comme le réel, net comme l'esprit, loyal comme la piété, d'une langue qui aime archaïser quand elle sert à traduire le grec du Nouveau Testament. Ce qui donc est perdu en rigueur démonstrative est repris par la maniabilité et l'accent personnel, toute l'armature réflexive et critique d'autrefois cède la place à ce qu'elle continue néanmoins de supporter, mais qui seul importe finalement : l'audition des témoins cachés derrière les textes. Jésus d'abord, qui progressivement s'affirme et daigne s'expliquer sur sa mystérieuse personnalité. La première génération chrétienne ensuite, qui, éclairée par l'Esprit et confirmée par ses manifestations extraordinaires, reçoit le témoignage de Jésus de la seule manière qui convienne, par l'adoration. Et ce geste est « le fait générateur de tout le dogme chrétien » (p. 146). Désormais, c'est l'Église qui va témoigner en faveur de Jésus et de sa seigneurie. Elle le fera en Paul, en Irénée, en Augustin, par les martyrs anciens et modernes, par les François d'Assise et les Bernard, par l'imitation généreuse de ceux qui l'aiment plus que leur père et leur mère (p. 254). Comme jadis l'auteur de l'*Épître aux Hébreux,* le père de Grandmaison réussit de nouveau à nous envelopper d'une grande nuée de témoins, qui tous, déclarent « la seule chose, après tout, qu'il importe de savoir » (p. 262) : que Jésus est Seigneur et Fils de Dieu.

Roger Lapointe.

* * *

Mgr Ernest Lemieux, P.D. — *Marie. Documents pontificaux sur la Très Sainte Vierge. 1854-1954.* Québec, Les Presses universitaires Laval, 1954 et 1956. 21 cm., 341 p., 210 p., 292 p. et 276 p.

L'ex-doyen de la Faculté de Théologie de l'Université Laval présente, sous le titre dépouillé de *Marie*, un recueil extrêmement précieux, soigneusement préparé et annoté par lui-même, avec introduction à chaque volume, de tous les documents du magistère qui ont trait à la doctrine mariale depuis un siècle, soit de 1854 à 1954. De fait, la collection de ces textes anticipe de quelques années sur cette date, puisqu'elle remonte à 1846 avec de précieux documents qui ont précédé la définition même de l'Immaculée Conception. L'auteur n'a pas cru nécessaire de donner le texte original de chaque document, ce qui aurait alourdi l'ouvrage. D'ailleurs, les principales encycliques ou les principaux passages de certaines encycliques sont présentés en note dans l'original latin. Les autres documents, discours ou lettres particulières, sont publiés en français d'après des traductions officielles. Pour la majorité des lecteurs cette traduction sera suffisante. Les spécialistes pourront toujours se référer au texte même des *Acta Apostolicæ Sedis.*

Il ne faudrait pas croire que cette collection s'adresse uniquement à des théologiens. Rien ne serait plus souhaitable que de la trouver dans la bibliothèque de tout prêtre, de chacune de nos communautés religieuses et même chez les laïques soucieux de mieux connaître la Très Sainte Vierge. Parmi tant de questions à l'ordre du jour touchant le mystère de Marie, nous avons ici la pensée authentique du magistère et les précisions doctrinales qui, à côté des définitions proprement dites proposées à notre foi, telles l'Immaculée Conception et l'Assomption, ont éclairé définitivement d'autres points tels que la médiation universelle de Marie, sa corédemption, sa royauté. Le magistère vivant, « norme prochaine et universelle », guide ainsi la recherche théologique. « Lorsque Nous avons ordonné de célébrer partout l'Année mariale [dit Pie XII], Nous en attendions de très grands fruits religieux. Parmi ceux-ci Nous souhaitions principalement voir chacune des dignités de la Mère de Dieu, chacun de ses dons et de ses privilèges insignes, scrutés plus profondément et proposés plus clairement au peuple chrétien. » A cet effet, il encourageait les mariologues à baser solidement sur la théologie les vérités concernant la mariologie, et à avoir toujours présente devant les yeux « la règle prochaine et universelle de vérité établie pour tout théologien en matière de foi et de mœurs, le *Magistère de l'Église* » (*Osser. Rom.*, 5 nov. 1954).

En plus de la mine incomparable de doctrine que présente cette collection, on ne peut s'empêcher de remarquer, en en parcourant les divers volumes, un fait très significatif. Le premier volume couvre, en ses 341 pages, une période de 67 années, soit de 1846 à 1913, avec Pie IX, Léon XIII et saint Pie X. Le deuxième volume a 210 pages pour une période de 24 années seulement et comprenant les écrits et discours de Benoît XV et Pie XI, soit de 1914 à la fin de l'année 1938. Pie XII, à lui seul, de 1939 au 12 décembre 1954, occupe les deux derniers volumes avec une richesse de doctrine qui en fera le pape marial par excellence. Il faut de même noter que si le troisième volume de la collection — premier tome contenant les documents de Pie XII — couvre une période de 13 années dans ses 292 pages, le quatrième en a 276 pour un an et demi seulement. Nous savons en outre que d'autres documents intéressants sont parus depuis, mais l'auteur ne les a pas inclus dans son ouvrage qui se limitait au siècle 1854-1954.

Soulignons enfin que les Presses universitaires Laval, dont les publications témoignent toujours d'une remarquable perfection technique, ont su présenter cet ouvrage dans un texte parfaitement lisible, aéré, abondamment souligné de sous-titres

qui donnent immédiatement l'idée principale du paragraphe. Sur la couverture sobre mais élégante, le nom de *Marie* se détache, bleu azur, avec tout le relief qui seul convient à cette auguste Mère de Dieu, notre Reine et Mère.

Henri-Marie Guindon, s.m.m.

* * *

Arsène Croteau. — *Sainte Marie de Guadaloupe.* Montréal, Fides, 1956. 19,5 cm., 236 p.

La dévotion à sainte Marie de Guadaloupe remonte à la conversion du peuple mexicain et est restée étroitement liée à toute sa vie. Mais en dehors du Mexique on ignore à peu près tout de l'apparition de 1531, apparition considérée encore aujourd'hui comme l'une des plus éclatantes de la Sainte Vierge. M. Arsène Croteau nous présente un récit fort bien documenté de cette belle et touchante épopée. Son ouvrage offre au lecteur quelques pages intéressantes pour chaque jour du mois de Marie, et le place dans le rayonnement d'un geste d'amour qui se range parmi les plus grands dont les siècles aient été témoin. Le monde a besoin de connaître cette manifestation de tendresse qu'est le miracle de la *Madone brune.*

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Mgr Ottavio Musumeci. — *A Syracuse la Madone a pleuré.* Traduit par Jean Delaire-Orsaire, c.s.sp. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 21 cm., 212 p.

A Syracuse la Madone a pleuré se présente comme une étude critique des événements merveilleux qui se sont déroulés dans cette ville de Sicile il y a quelques années à peine, soit depuis le 29 août 1953. Les techniques modernes n'ont pas servi uniquement à répandre rapidement dans le monde entier la nouvelle qu'une plaquette de plâtre colorié représentant le Cœur immaculé de Marie avait pleuré, elles ont aussi été mises à contribution pour constituer une documentation complète et scientifique à l'appui de la croyance populaire. Mgr Musumeci nous invite à scruter toutes les pièces à conviction se rapportant au fait : témoignages phonétiquement enregistrés, rapports certifiés des spécialistes sur l'analyse des larmes faite en laboratoire, reportage photographique, paroles du souverain pontife, discours et communiqués des membres de la hiérarchie, conviction profonde des foules, et faveurs extraordinaires attribuées à l'intervention de Marie. Cette manière de relater la merveilleuse histoire, en faisant parler de nombreux témoins, la rend en quelque sorte présente sous nos yeux.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Michel Gasnier, o.p. — *Trente Visites à Notre-Dame de Nazareth.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 19 cm., 191 p.

Comme l'indique le titre, cet ouvrage est divisé en chapitres de quelques pages chacun pouvant servir de lecture pieuse au cours d'un mois dédié à Marie. Un prodigieux mystère se cache sous les rares textes où les évangélistes nous ont parlé de Notre-Dame. L'auteur en aborde l'étude en s'inspirant abondamment de la plus saine tradition de l'Église. Avant tout, il veut décrire comment, dans le concret, se déroula la vie de la Sainte Vierge, et nous engager à admirer et imiter avec simplicité, foi et humilité les merveilleux exemples de toutes les vertus que nous donne notre Mère.

* * *

Gérard Cloutier, o.m.i.

JEAN VIEUJEAN. — *La Religion vivante.* Paris, Casterman, 1954. 19,5 cm., 252 p. (Collection « La Cité chrétienne ».)

L'auteur connaît les nombreux problèmes et les difficultés de toutes sortes auxquels viennent se buter les intellectuels. Il sait aussi à quel point sont vécues médiocrement, ou même totalement désertées, les valeurs morales ou spirituelles qui touchent au nœud de notre existence. Courageusement, il dédie cet ouvrage aux étudiants des universités et aux laïques cultivés. Faisant appel à leur loyauté et à leur énergie, il les invite à s'engager avec ce qu'ils ont de meilleur en eux à la poursuite du Dieu vivant qui a daigné se révéler à nous. C'est en remontant aux sources intérieures du problème religieux qu'il éveille leur conscience aux choses spirituelles et les conduit vers l'adhésion de toute leur volonté, de tout leur cœur, de toute leur personne au Christ et à son Église. Il scrute la nature et la portée de chacune des activités humaines afin d'établir clairement que la religion en est le sommet et la synthèse. Car la foi engage radicalement l'homme en son entier. Elle requiert le travail de toutes les lumières de la raison et de toutes les intuitions de l'esprit. Son activité se fonde sur le respect des valeurs morales et sur la sincérité dans le comportement de tout l'homme. Comme elle introduit effectivement dans le mystère chrétien, elle reste impossible sans l'intervention surnaturelle de Dieu. Nombre de jeunes, fascinés par des études scientifiques et spécialisées, souvent entreprises dans des milieux non sincèrement sympathiques à la religion du Christ, trouvent de plus en plus déconcertant le problème de la réponse que l'homme doit donner à l'appel de Dieu. Pour les aider à traverser victorieusement cette crise religieuse, on ne saurait leur conseiller guide plus sûr que *La Religion vivante.*

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

PIERRE BLANCHARD. — *L'Attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine.* Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. 22 cm., 262 p.

Les manuels de philosophie et les exposés rapides qui parlent de Malebranche le résument bien vite par la vision en Dieu et les causes occasionnelles. En affirmant le primat de Dieu dans la connaissance et dans l'action Malebranche pressentait le danger d'une philosophie qui met l'homme au centre du système. Mais ces formules ne condensent pas toute la philosophie du célèbre oratorien. Envisageant les choses à partir de l'homme et de sa destinée, Malebranche posait comme principe : « Il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que d'être uni à un corps. » Le dualisme cartésien est donc repris, pour être revalorisé dans un système où il fait partie liée avec de l'augustinisme et du bérullisme. Cependant l'homme étant constitué ainsi par un double rapport, une relation essentielle de l'âme avec Dieu, et une relation accidentelle de cette âme avec son corps, si nous tombons souvent dans l'erreur, cela vient plutôt de la fausseté ou de l'obscurité de nos idées que de la faiblesse de notre esprit. Comme les hommes entendent découvrir la vérité par eux-mêmes et non la recevoir toute faite de l'extérieur, il leur faut la bonne méthode dans cette recherche. M. Blanchard s'étonne avec raison de ce que les historiens de la philosophie et ceux qui ont analysé le phénomène de l'attention, font comme si Malebranche n'avait jamais écrit : « Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire et à ce qui me conduit. » M. Blanchard a donc comblé une réelle lacune en scrutant dans ce sens les écrits de Malebranche. Après avoir analysé et comparé de nombreux textes pour définir les divers aspects de cette méthode intellectuelle et spirituelle, il en montre l'efficacité dans la recherche de la vérité et la conquête de la liberté.

Nous voyons ensuite comment cette méthode implique naturellement, de par la valeur de son objet, une doctrine d'attention à Dieu, à soi, aux autres, au monde. Notre recension ne peut s'attarder ici aux grands problèmes qui surgissent nécessairement au cours de cet exposé consciencieux. Par ailleurs, M. Blanchard note régulièrement les singulières lacunes et erreurs qui encombrent le développement de l'intuition originale : les erreurs de Malebranche procèdent à peu près toutes de sa volonté de dépendance et d'anéantissement devant Dieu. Mais le lecteur s'intéressera sans doute spécialement aux « Perspectives », qui constituent la troisième partie de cet ouvrage (p. 155-249). L'auteur y dégage les traits les plus caractéristiques de cette éminente personnalité, qui reste cependant un « homme mystérieux et indéchiffrable » (p. 222). C'est un penseur dont l'esprit est passionné pour la vérité; toute sa philosophie procède de sa vie religieuse; l'intuition centrale de tout le système est que Dieu est tout. Aussi ce grand spirituel apparaît disciple de Bérulle plus que fidèle cartésien; mais il semble plutôt qu'il ne soit pas un vrai mystique. Dans une belle conclusion l'auteur examine la place de Malebranche dans l'histoire de la philosophie.

L'ouvrage est indispensable pour qui veut étudier un aspect essentiel de cette pensée originale. D'ailleurs il témoigne pour une solution aux préoccupations intellectuelles et spirituelles, qui conserve sa plénitude de valeur : seul le théocentrisme rend l'homme vraiment libre. C'est le sens fondamental de cette belle étude.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

Adalbert Hamman, o.f.m. — *Le Mystère du Salut.* Paris, Plon, 1954. 18,5 cm., 278 p. (Collection « Credo ».)

Des théologiens n'ont pas résisté à la tentation de réduire le mystère de la Rédemption à un problème d'équilibre juridique : un Dieu terrible et exigeant veut à tout prix venger ses droits par la mort de son propre Fils. Le très grand mérite du père Hamman est de remonter aux sources bibliques et de faire ressortir l'aspect fondamental du grand mystère chrétien. « L'essentiel dans l'action rédemptrice de l'Homme-Dieu, est sa volonté toujours identique de rompre la digue de nos refus. L'essentiel est cette plénitude d'amour, de générosité, d'obéissance malgré la marée montante à l'heure où il est cerné par l'infidélité, le péché qui le crucifie. Il est la preuve absolue de son amour total, désintéressé, inconditionné, gratuit » (p. 139-140).

Le livre du père Hamman se situe entre l'exposé technique et l'ouvrage de piété. Il rendra véritablement service dans ces deux sens. On peut l'utiliser soit pour dépasser le cadre parfois trop étroit des manuels, soit pour des sermons, des retraites, des lectures spirituelles. Telle quelle, la lecture de ces conférences théologiques est agréable et bienfaisante; elle tient compte des préoccupations actuelles, elle donne un enseignement vivant et compréhensif, elle réagit sainement contre certaines idées peu chrétiennes sur l'œuvre du Christ, elle insiste sur la place de la Résurrection dans le mystère chrétien et le sens de l'Eucharistie. En un mot, ouvrage excellent, déjà traduit en italien et en allemand.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

MARCEL-MARIE DESMARAIS, o.p. — *Le Bonheur, cet inconnu.* 4e éd., Montréal, Fides, 1956. 21,5 cm., 151 p.

Le contraste frappant qui existe entre le besoin inné de chercher le bonheur et les erreurs déplorables commises par un trop grand nombre qui poursuivent des biens fictifs incapables de le leur procurer, légitime le choix du titre du présent ouvrage. L'auteur a préparé les six conférences qu'il contient, pour de vastes auditoires réunis au *Gésu* au cours de 1948, sous les auspices de « Jeunesse canadienne ». On y trouve, non des recettes supposées infaillibles, mais des conseils judicieux, pleins d'à-propos, appuyés sur des faits d'expérience mis en regard des principes traditionnels de la psychologie thomiste. Qui veut être heureux doit apprendre à tirer profit de l'influence réciproque du physique et du psychique, et faire une éducation appropriée de son imagination, de ses passions, de sa mémoire, de son intelligence et de sa volonté. Qu'on veuille bien utiliser l'un ou l'autre des moyens suggérés par le père Desmarais et l'on ne tardera pas à rencontrer et à savourer le bonheur.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

EUGÈNE NADEAU, o.m.i. — *Martyre du Silence. Mère Marie-Anne.* Lachine, Éditions Sainte-Anne, 1956. 20 cm., 429 p.

Jamais, peut-être, fondation ne fut réalisée d'une façon plus déroutante pour nos calculs humains que celle dont la Providence avait remis la charge à Esther Blondin. Ils sont ineffables les desseins de Dieu qui l'avaient désignée pour l'établissement d'une nouvelle famille religieuse vouée à l'enseignement ! Sur plus d'un point, l'existence de Mère Marie-Anne s'harmonise avec celle des fondateurs et des fondatrices de communauté, ces personnages voués à une grave mission et totalement immolés à son accomplissement. Mais, là où sa vie nous déconcerte, c'est quand, du berceau de son institut jusqu'au jour de sa mort, elle ne cesse de s'enfoncer dans un silence héroïque de plus en plus crucifiant, et de moins en moins justifiable, et quand, malgré cela, elle n'en continue pas moins son office de mère. Alors que par toutes sortes de tracasseries, on veut l'empêcher d'avoir une influence marquée sur sa famille religieuse, Dieu permet que par une conséquence ineffable, l'épanouissement de la vie de la grâce dans son âme mérite pour ses filles les dons surnaturels qui les maintiendront dans la conformité au bon vouloir divin. Sa mise à l'écart systématique au sein même de sa communauté lui a valu de rester longtemps une grande oubliée, mais l'histoire impartiale se devait de la placer sur un piédestal. C'est avec une aisance vraiment remarquable que le père Nadeau nous décrit son héroïne qui va sa route calmement et poursuit son ascension vers la perfection comme en se jouant des complots tramés contre elle. Il a su agencer avec ordre les traits caractéristiques de sa physionomie et les faits saillants de son existence de façon à faire croître l'intérêt chez le lecteur au rythme du progrès de son âme dans les voies de la sainteté. Cette biographie est de celles qu'on voudrait lire d'un seul trait. La trame des événements nous tient en haleine jusqu'à la fin du récit. Et l'auteur a su en tirer parti tout en orientant l'attention du lecteur sur l'accomplissement des vues providentielles, plus que sur les aspects moins nobles d'une ingérence par trop rusée pour être à l'abri de tout blâme.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Marthe Ponet-Bordeaux. — *Catherine de Longpré. Au Canada avec une héroïque missionnaire de seize ans.* Paris, Bernard Grasset, 1957. 18,5 cm., 230 p.

Alertée par l'héroïsme d'une missionnaire qui à seize ans s'embarque pour le Canada afin d'y accomplir un apostolat manifestement voulu du ciel, Marthe Ponet-Bordeaux a voulu dégager d'une épopée reculée de trois siècles des leçons de foi et de dévouement profitables à notre époque où les vrais désintéressements se font rares. L'existence de Catherine de Longpré, mieux connue sous le nom de mère Catherine de Saint-Augustin, a été liée étroitement à la conversion des peuplades sauvages et aux premiers développements de la Nouvelle-France. Les détails de sa biographie offrent un intérêt exceptionnel en ce qu'ils mettent à jour les dessous surnaturels des événements qui lui furent contemporains. De plus, l'auteur s'est appliquée à peindre l'originale beauté d'âme de son héroïne, sa montée rapide vers les sommets de la perfection, son esprit d'initiative que rien n'effraie, sa magnanimité dans l'exercice de sa fonction d'infirmière. Le présent volume procurera au lecteur d'agréables moments dans la compagnie d'une grande âme de chez nous.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Sœur Jean-Baptiste, s.p. — *L'Apostolat de l'Élite cachée selon l'esprit de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus.* 5e éd., Montréal, Fides, [1956]. 21 cm., 173 p.

Au point de vue de la spiritualité catholique, notre époque doit indubitablement beaucoup à sainte Thérèse de Lisieux. L'esprit d'amour, de confiance, d'abandon et d'optimisme qui caractérise l'école thérésienne est providentiellement adapté à la psychologie et aux tendances modernes; aussi, un ouvrage comme *L'Apostolat de l'Élite cachée* est-il apte à éclairer et à encourager la foule des âmes contemporaines qui sont avides de paix et d'amour.

Prêtres, religieux, laïques, tous aimeront à méditer ce livre qui leur fera mieux connaître le vrai sens de leur vie ici-bas et qui leur fera aimer davantage leur vocation d'enfants de Dieu.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Sœur Jean-Baptiste, s.p. — *La Foi en l'Amour de Dieu.* 8e éd., Montréal, Fides, [1956]. 21 cm., 235 p.

Ce livre universellement connu n'a pas besoin d'une nouvelle présentation. C'est un excellent ouvrage écrit par un auteur spirituel qui a fait ses preuves. Sœur Jean-Baptiste, f.c.s.p., a été l'un des écrivains religieux canadiens les plus féconds et les plus pénétrants. Le succès de ses œuvres, de celle-ci surtout, en est une preuve tangible.

La Foi en l'Amour de Dieu a déjà eu une influence incalculable pour encourager les âmes et les attirer à Dieu. C'est un travail qui intéressera tous les lecteurs sérieux et qui leur fera du bien. Publié sous les auspices de Fides, il est assuré de la large diffusion qu'il mérite.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Ernest Huant. — *L'Anti-Masse. Critique scientifique de l'idéologie de masse.* Tournai, Desclée & Cie, 1956. 18 cm., 116 p.

Cet ouvrage, qui est scientifique et philosophique plutôt que politique, indique comment la civilisation est menacée par l'idéologie de masse, qui prétend s'imposer avec un déterminisme fataliste. Après l'*homo œconomicus* et l'*homo technicus*, ce

nouveau monstre idéologique veut anéantir l'homme et créer un être uniforme, informe, dépourvu de toute personnalité, de toute variation, et incapable de résister aux esclavages des automatismes de la masse.

L'auteur fait ressortir que l'histoire s'est toujours faite sans ou contre cette idéologie qui, bien à tort, aime à s'attribuer une fatalité historique. De fait, les grandes manifestations de l'histoire ont été étrangères à cette nouvelle idole. Les inventions, les découvertes, les décisions politiques n'ont pas été l'œuvre de la masse.

Faisant appel aussi à la science, l'auteur montre que la biologie ne présente pas de tendances à l'indifférentiation, à la banalité, à la masse, mais assure la continuation des caractères spécifiques. « Tout est le contraire d'une tendance à l'uniformisation. » Il est absurde d'invoquer un support biologique à l'idéologie de masse.

M. Huant rappelle aussi que la loi de l'entropie ne s'applique pas à la vie de l'esprit. La pensée vient d'une personne, d'un individu intelligent; même les mystiques de groupe ou d'équipe ne peuvent se dispenser du génie inventif de quelques individus, et le danger de l'idéologie de masse c'est de faire disparaître ces individus. A l'occasion de l'automatisme moderne et des robots électroniques, l'auteur étudie le couplage « homme-machine » et l'effet sur l'homme d'un travail restreint et limité. En voulant « soulager l'homme », on peut arriver à vouloir « se passer de l'homme », si on n'a pas la prétention de « dépasser l'homme ». La nouvelle science de cybernétique, qui ne recèle aucun secret pour l'auteur, ne peut se permettre de perdre de vue l'éminente dignité de la personne humaine, qui doit rester maître et non esclave de la technique. L'auteur montre le danger d'engourdissement des facultés dynamiques et adaptatives de l'homme et de ralentissement psychologique, qui crée une ambiance favorable à l'idée de masse. « La vie collective tendrait à se niveler de plus en plus dans un uniforme tassement des dernières différences individuelles. » Sous ce carcan de contraintes, les hommes seraient plus facilement victimes du maniement des masses; et ceux, qui n'ont pas encore perdu tout sens critique et qui osent résister aux réflexes conditionnés qu'on essaie de leur imposer, seraient destinés à être supprimés. Malgré tant d'efforts systématiques, inhumains et tyranniques pour faire fonctionner cette idéologie de masse, celle-ci joue en dehors de la masse pour le profit d'une caste de meneurs de jeu, les membres du Politburo, pour les appeler par leur nom. Cette idéologie, qui contredit la logique de la nature, ne sauraient améliorer les conditions de la masse mais seulement d'un petit groupe de privilégiés, qui se maintiennent au pouvoir par la ruse, la violence et la torture et qui contraignent la masse de leurs victimes humaines à ressembler à certaines sociétés d'insectes, comme la fourmillière, où l'automatisme de l'instinct tient lieu de la délibération de l'intelligence. A l'opposé de cette idéologie abrutissante, il y a l'épanouissement de la personne humaine avec son caractère de spontanéité et de libre choix.

Après avoir parcouru cet ouvrage profond mais de lecture plutôt difficile, on n'a pas d'hésitation à conclure avec l'auteur que, ni en physico-chimie, ni en biologie, ni en psychologie, ni en histoire, ni en sociologie, l'idéologie de masse ne peut trouver aucun argument en sa faveur. Ce qu'elle emprunte à ces sciences, ce sont des subterfuges, des affirmations gratuites, des pseudo-preuves, dont l'auteur démasque l'imposture. Le culte de l'identité conduirait à l'uniformisation et à l'apparition de l'homme-troupeau, tel que le rêve cette idéologie. Ce serait une affreuse régression pour l'espèce humaine. Pour prévenir une telle calamité, on trouvera dans cet opuscule de puissants arguments contre la philosophie des régimes totalitaires.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

G. Brunet. — *Le Pari de Pascal.* Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. 19 cm., 140 p.

Pascal appartient au nombre de ceux que M. Heidegger appelle « les penseurs essentiels ». Ses intuitions géniales ne cessent de provoquer nos réflexions. L'effort de ceux qui auront essayé de comprendre et de faire comprendre Pascal ne sera jamais vain. A propos du fameux *Pari*, le père Valensin disait il y a trente ans : « A ces pages mystérieuses et paradoxales la pensée moderne revient sans cesse, après avoir été rebutée, comme le papillon à la flamme; or, c'est une question de savoir si elles éclairent ou si elles brûlent » (*D.A.F.C.*, t. III, col. 1582). Une telle question ne se résout pas par un simple commentaire du texte imprimé de ce morceau célèbre. La physionomie du manuscrit original nous offre en effet un brouillon à l'état sauvage, un vrai labyrinthe où s'exprime une expérience intérieure faite d'élans, d'incertitudes, d'intuitions subites, de corrections, d'embarras, de répétitions, d'arrêts, de reprises, d'abandons, d'avancées et de tout ce qui en assure la fiévreuse continuité intérieure. Vraiment de quoi brûler un papillon audacieux !

Ce qui est étonnant, c'est que M. Brunet soit le premier à tenir intégralement compte de ce singulier état de choses. Son étude expose donc les procédés de travail et les indications qu'ils comportent sur le cheminement d'une pensée laborieuse. Une reproduction du manuscrit en fac-similé montre qu'une telle méthode d'interprétation s'impose. Elle est suivie d'une transcription lisible, qui marque toutes les minuties paléographiques. Vient ensuite une description de la tenue matérielle du *Recueil* qui contient le *Pari*, et la recherche du fil conducteur guidant Pascal dans son labyrinthe. Une analyse ultérieure constitue le commentaire qui conclut à « une sorte de nébuleuse où l'on discerne plusieurs courants d'idées, et qui a passé par plusieurs étapes ». La méthode adoptée par l'auteur permet de restituer au *Pari* le jeu de mots génial « le cœur a ses raisons » : ce n'est pas une pensée parasite, due au hasard de l'inspiration et griffonnée en hâte sur un papier de poche, mais un maillon qui s'enchaîne naturellement aux autres dans un laboratoire mental où chaque idée est molestée par une foule d'autres idées. L'ouvrage se termine par le texte du *Pari* en orthographe moderne et valable pour les éditions courantes.

Si les équivoques du *Pari* intriguent les modernes, Pascal lui-même pourrait bien avoir été le premier à être embarrassé des imprécisions de son langage. C'est un des points qui ressort de cette étude que l'auteur a menée avec un sens remarquable pour le mouvement complexe et subtil de la pensée de Pascal. Il nous fait assister de tout près à la genèse d'un document fascinant. Un style plein de vie et de ferveur augmente l'intérêt particulier de cet ouvrage original et captivant.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

Las Actas de Independencia de America. Washington, D.C., Union Panaméricaine.

L'Union Panaméricaine, de Washington, D.C., a publié récemment un document d'une grande valeur historique. C'est une édition semi-luxe des *Actes de l'Indépendance des Républiques américaines.* Dans un volume de plus de cent pages apparaissent une à une les déclarations qui ont accordé l'indépendance à nos voisins des Amériques. Ces reproductions en photostat où l'on retrouve les textes mêmes de ces déclarations historiques donnent l'impression que derrière chaque page revivent les grandes figures de Bolivar, de Washington, de San-Martin, de Louverture, de Bonifacio ou d'Artigas. Mais ces pages, pour être glorieuses, ne sont pas

sanglantes. Ce n'est pas le tonnerre de la bataille qui y gronde, mais le vent de la liberté y souffle et balaie les institutions coloniales désuètes pour y planter à leur place autant de drapeaux où le bleu, le blanc, le rouge, le vert et le jaune se mêlent aux étoiles et aux bonnets phrygiens.

Cette publication est magnifique d'inspiration et de présentation. Le professeur Javier Malagon y a apporté tout son amour et son goût de la recherche historique et des beaux textes. Il a été bien secondé par Charles C. Griffin, qui a écrit des commentaires sur l'indépendance de ces différents États, constituant autant de cours d'histoire et de droit constitutionnel, et par José Vargas qui a assuré la collection des textes. Cette publication de l'Union Panaméricaine représente, groupées en quelques pages, les aspirations séculaires de tout un continent. On sent battre entre les pages le cœur des patriotes et quand on a terminé la lecture de ces différents actes de l'indépendance, on n'a qu'à fermer les yeux sur cette fresque historique pour se sentir devenir de meilleurs citoyens du monde.

Marcel Roussin.

* * *

G. Giraldo Jaramillo. — *Estudios Historicos.* Bogota, Éditorial Santafé, 1954. 387 p.

Dans ce livre, l'auteur a publié une quinzaine d'études historiques se rapportant toutes à l'histoire de l'Amérique latine, et plus particulièrement au passé de la république de la Colombie. Signalons entre autres : Francisco Coreal et son voyage aux Indes occidentales; José Maria Carbonell; voyageurs français en Colombie; le père Juan Domingo Coleti et son dictionnaire historico-géographique de l'Amérique méridionale; notes biographiques sur le père F. S. Gilij. Les Européens s'intéresseront aussi aux études sur la « présence de l'Amérique dans la pensée européenne » et sur « l'Inde américaine dans l'art européen ». En général, ces études sont assez bien documentées. On aurait souhaité cependant que dans quelques-unes, surtout dans celles qui furent prononcées comme discours de circonstance, le style soit plus sobre et le sentiment national moins extériorisé.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

M.-A. Grégoire-Coupal. — *Les Cousins du Petit Prince.* Montréal, Fides, 1956. 23,5 cm., 91 p.

Les *cousins* du petit prince sont les personnages de neuf récits marqués au coin d'une fine psychologie. L'auteur a écrit ces contes pour les jeunes. Elle a su y mettre en vedette des héros de leur âge aux prises avec des situations semblables à celles que la plupart ont vécues, et dont le souvenir se soude aux grandes joies ou aux gros chagrins de leur courte existence. Garçons et filles les accueilleront avec plaisir.

L. O.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1957

Articles de fond

PAGES

CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson* 82-132, 220-232, 340-388, 478-517

GENDRON (P.-R.). — *Les catholiques et les sciences au Canada* 153-158

GREENWOOD (T.). — *La pensée d'Edmée de La Rochefoucauld* 171-185

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, o.f.m.cap. — *Rapports du naturel et du surnaturel dans l'œuvre de P. de Bérulle : nature, incarnation, grâce* 293-321

KAYE (V. J.). — *Political Integration of Ethnic Groups. The Ukrainians* 460-477

LEFEBVRE (F.). — *L'homme devant l'histoire* 186-219

MARCOTTE (E.), o.m.i. — *Directives pontificales pour la formation des religieux clercs* 273-292

— *« Un ouvrier de la pensée », le père Georges Simard, o.m.i.* 5-20

MEHLING (J.). — *Aspects généraux du problème asiatique* 21-39

— *La théorie économique devant les problèmes de la vie quotidienne* 159-170

— *Notes sur le système économique des pays musulmans considéré à travers le Koran* 322-339

PIRE (G.). — *Rousseau expliqué par Rousseau* 30-81

PAGES

RENAUD (A.), o.m.i. — *Les Canadiens de descendance indienne* 405-426

SYLVESTRE (G.). — *Sur la poésie française contemporaine* 427-459

Partie documentaire

Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du nouvel édifice de la Faculté des Arts, le lundi 1er octobre 1956 133-140

Chronique universitaire

141-148; 389-392; 518-521.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

ARBOUR (Roméo), o.m.i. — *Henri Bergson et les Lettres françaises.* (R. Robidoux, o.m.i.) 150-152

— *Les Revues littéraires éphémères paraissant à Paris entre 1900 et 1914. Répertoire descriptif.* (R. Robidoux, o.m.i.) 400-401

BERNARD-MAÎTRE (Henry). — *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne.* (R. Boudens, o.m.i.) 400

PAGES

BERTRAND (G.), c.s.c., et L. FRÉCHETTE, c.s.c. — *Nourritures spirituelles.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 401

BLANCHARD (Pierre). — *L'Attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine.* (A. Cossement, o.m.i.) 524-525

BRUNET (G.) — *Le Pari de Pascal.* (A. Cossement, o.m.i.) 529

BUCK (J.-M. de). — *Éducateurs à la dérive.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 269

CHEVALIER (Jacques). — *Histoire de la Pensée.* Tome II. *La Pensée chrétienne.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 397-398

CROTEAU (Arsène). — *Sainte Marie de Guadaloupe.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 524

DANIÉLOU (Jean), s.j. — *Sainteté et Action temporelle.* (Pierre Laplante.) 399-400

DAUJAT (Jean). — *Idées modernes, Réponses chrétiennes.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 149-150

DESMARAIS (Marcel-Marie), o.p. — *Le Bonheur, cet inconnu.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 526

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. (R. B.) 267-268

DOZOIS (Lucien), o.m.i. — *La Sainte Bible.* (Sebastiano Pagano, o.m.i.) 393-394

FABER (Father). — *Bethlehem, a Treatise on the Sacred Infancy.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 149

FRÉCHETTE (L.), c.s.c., et G. BERTRAND, c.s.c. — *Nourritures spirituelles.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 401

GASNIER (Michel), o.p. — *Trente Visites à Notre-Dame de Nazareth.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 524

GRANDMAISON (Léonce de), s.j. — *La Personne de Jésus et ses Témoins.* (Roger Lapointe.) 522

PAGES

GRANGER (Arthur-M.), o.p. — *Comment préparer son Mariage ?* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 401-402

GRÉGOIRE-COUPAL (M.-A.). — *Les Cousins du Petit Prince.* (L. O.) 531

GUY (Jean). — *Margherita, sainte Rita.* (G. Cloutier, o.m.i.) 402

HAMMAN (Adalbert), o.f.m. — *Le Mystère du Salut.* (A. Cossement, o.m.i.) 525

HUANT (Ernest). — *L'Anti-Masse. Critique scientifique de l'idéologie de masse.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 528

HUNERMANN (G.). — *Le Vainqueur du Grappin. La Vie du Saint Curé d'Ars.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 403-404

JANSEN (P.). — *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre.* (R. Bellemare, o.m.i.) 150

JARAMILLO (G. Giraldo). — *Estudios Historicos.* (R. Boudens, o.m.i.) 531

JEAN-BAPTISTE (Sœur), s.p. — *L'Apostolat de l'Élite cachée selon l'esprit de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus.* (Germain Lesage, o.m.i.) 526

— *La Foi en l'Amour de Dieu.* (Germain Lesage, o.m.i.) 526

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, o.f.m.cap. — *Pascal et ses Précurseurs.* (R. Bellemare, o.m.i.) 271-272

Las Actas de Independencia de America. (Marcel Roussin.) 530

La Sainte Bible. (Sebastiano Pagano, o.m.i.) 394-395

LEMIEUX (M^gr^ Ernest), P.D. — *Marie. Documents pontificaux sur la Très Sainte Vierge. 1854-1954.* (Henri-Marie Guindon, s.m.m.) 523-524

L'HEUREUX (Mother M. Aloysius Gonzaga), O.S.U. — *The Mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and its Problems.* (Fernand Jetté, o.m.i.) 268-269

PAGES

MARIANI (Bonaventura), o.f.m. — *Rerum Ecclesiasticarum Documenta.* Series Minor. *Susidia Studiorum*, 3. *Breviarium Syriacum.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 402

MONTESSORI (Maria). — *L'Éducation religieuse. La vie en Jésus-Christ.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 403

MUSUMECI (Mgr Ottavio). — *A Syracuse la Madone a pleuré.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 524

NADEAU (Eugène), o.m.i. — *Martyre du Silence. Mère Marie-Anne.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 527

PANNETON (Chanoine Georges). — *Le Ciel ou l'Enfer.* Tome II. *L'Enfer.* (Louis Taché, c.s.sp.) 398-399

PONET-BORDEAUX (Marthe). — *Catherine de Longpré. Au Canada avec une héroïque missionnaire de seize ans.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 527

POULIOT (Léon), s.j. — *Monseigneur Bourget et son Temps.* Tome II. *L'Évêque de Montréal.* (G. Carrière, o.m.i.) 269-270

SIMARD (Émile). — *La Nature et la Portée de la Méthode scientifique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 271

STIERLI (Joseph), s.j. — *Le Cœur du Sauveur.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 403

TESSIER (Albert), P.D. — *Neuve-France.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 270

The World Book Encyclopedia. (A.-M. Morrisset, o.m.i.) 395-396

VIEUJEAN (Jean). — *La Religion vivante.* (G. Cloutier, o.m.i.) 525

VON BALTHASAR (Hans Urs). — *Le Cœur du Monde.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 402

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-septième

1957

L'Université d'Ottawa
Canada

Cette enquête sur les vestiges de la diatribe chez Chrysostome, sera menée en deux étapes. En premier lieu nous dépisterons les ressemblances littéraires et stylistiques; ensuite nous examinerons la portée de quelques thèmes doctrinaux.

I. — AFFINITÉS STYLISTIQUES DES HOMÉLIES DE CHRYSOSTOME AVEC LA DIATRIBE CYNICO-STOÏCIENNE.

L'emploi du terme « diatribe » exige une justification préalable. Depuis la fin du siècle passé, les philologues classiques et les historiens de la philosophie se servent de plus en plus de ce vocable pour désigner un genre littéraire déterminé, que l'on peut brièvement décrire comme suit : exposé de philosophie populaire propageant l'éthique cynico-stoïcienne. Malgré les sérieuses réserves avancées contre l'usage

L'influence de la diatribe sur certains contemporains de Chrysostome a été examinée *ex professo* par : J. Asmus, *Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus*, dans *Theol. Stud. u. Kritik.*, 67, 1894, p. 314-339; A. Dirking, *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiæ quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Münster, 1911; H. Werhahn, *Gregorii Nazianzeni* Σύγκρισις Βίῶν, Wiesbaden, 1953.

L'attention a été attirée en passant sur l'une ou l'autre affinité de Chrysostome avec la diatribe par les auteurs suivants : J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909; G. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig, 1909; H. Herter, *Zur ersten Satire des Horaz*, dans *Rhein. Mus.*, 94, 1951, p. 1-42; L. Castiglione, *Decisa forficibus*, dans *Rendiconti dell'Istit. Lomb. Classe die Lett.*, 1950, p. 41-62.

Les panégyriques sur saint Paul ont été examinés plus en détail sous cet aspect par H. Hubbell, *Chrysostome and Rhetoric*, dans *Class. Philol.*, XIX, 1924, p. 261-276. P. Legrand, qui a traduit les traités ascétiques datant de la jeunesse de Chrysostome, note dans son introduction que certains arguments et comparaisons rappellent la diatribe (*Saint Jean Chrysostome. Contre les détracteurs de la vie monastique*, Paris, 1933, p. 12; *Exhortations à Théodore*, Paris, 1933, p. 9). Mais, à notre connaissance du moins, il n'existe jusqu'à présent aucune étude importante sur ce problème.

Sur les rapports de Chrysostome avec la philosophie grecque en général, il faut consulter les ouvrages suivants : D. Elser, *Der Hl. Johannes Chrysostomus und die Philosophie*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1894, p. 550-576; A. Naegele, *Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus*, dans *Byzantin. Zeitschr.*, 1904, p. 73-113; C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München, 1929-1930; A. Merzagora, *Giovanni Crisostomo, commentatore di S. Paolo*, dans *Studi Ubaldi*, Milano, 1937, p. 205-246; M. Laistner, *Christianity and pagan Culture in the later Roman Empire*, New York, 1951; J. Dumortier, *Platon et Jean Chrysostome*, dans *Actes du Congrès de Tours-Poitiers*, 1953, p. 262-265.

Voir plus particulièrement les enquêtes les plus complètes et les plus nuancées de S. Bezdechi, *Johannes Chrysostomus et Plato*, dans *Ephem. Dacorom.*, I, 1923, p. 291-337 (l'auteur nous semble toutefois exagérer l'influence platonicienne); D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945, p. 481-493 (qui fait des remarques judicieuses sur la question, mais minimise l'héritage cynico-stoïcien); A. Malingrey, *Saint Jean Chrysostome. Lettres à Olympias* (Sources Chrét. 13), Paris, 1947 (son introduction met bien en relief dans quelle mesure Chrysostome est imprégné de la culture philosophique du milieu gréco-latin).

généralisé de ce terme [2], des auteurs compétents estiment cependant que, pour des motifs pratiques, l'on peut continuer à se servir du terme diatribe, qui semble avoir définitivement acquis droit de cité [3].

Les caractéristiques du style diatribique se laissent assez aisément classer en quatre groupes : 1° la forme dialoguée, 2° le ton populaire, 3° la manière spéciale d'argumenter, 4° le recours aux figures de rhétorique [4].

A. La forme dialoguée.

Les homélies de Chrysostome consistent toujours en deux parties, de longueur à peu près égale : d'abord une analyse explicative du texte matthéen, dans laquelle la péricope du jour est commentée verset par verset [5]; ensuite le sermon proprement dit, le plus souvent de nature purement parénétique. Parfois cette parénèse se rattache à la péricope commentée, mais dans la plupart des cas elle n'a que très peu ou rien à voir avec l'Évangile expliqué. En règle générale, ces deux morceaux de l'homélie sont nettement séparés et certains manuscrits notent même la transition [6].

Il saute aux yeux que c'est surtout dans la parénèse proprement dite que nous trouverons la doctrine morale de Chrysostome : il n'y est point lié par une exégèse systématique, il y peut librement choisir son sujet et développer les thèmes qui lui tiennent le plus à cœur.

[2] Voir entre autres O. Halbauer, *De Diatribis Epicteti*, Leipzig, 1911, p. 5-17 : « diatribe » et « homélie » désignent au sens strict une « rencontre », une réunion intime du maître avec ses disciples. Au sens dérivé : les propos du maître, tels que les auditeurs les ont mis par écrit. Le véritable nom donné à la conférence (au sens actif) du philosophe était « dialexis », « dialexis popularis philosopha ».

[3] W. Schmid-O. Staehlin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, II, p. 55, München, 1924 : « Mit dem Vorbehalt dieser feineren Unterscheidung kann man... den Namen Diatribe zur Bezeichnung einer popularphilosophischen um stilistischen Einfachkeit bemühten Darlegung, unbedenklich beibehalten. » Voir également à ce sujet les remarques de H. Werhahn, *op. cit., passim.*

[4] Pour la description des propriétés stylistiques et formelles de la diatribe en général, nous nous basons avant tout sur l'ouvrage classique de R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Göttingen, 1910, et sur l'article de R. Helm, *Kynismus*, dans Pauly-Wissowa, XII, I, p. 3-24. Afin de ne pas surcharger de références cette partie de notre enquête, nous avons jugé préférable de renvoyer une fois pour toutes à ces deux études fondamentales.

[5] Sur l'exégèse de Chrysostome l'on peut lire : F. Chase, *Chrysostom. A Study in the History of biblical Interpretation*, Cambridge, 1887 (travail remarquable, dont C. Baur, *op. cit.*, et J. Meyer, *op. cit.*, ne semblent pas soupçonner l'existence); voir aussi O. Rathai, *Johannes Chrysostomus als Exeget nach seinem Matheuskommentar*, dans *Pastor Bonus*, 1918, p. 342-351.

[6] P.e., le Codex Coislin 66, qui intitule la partie parénétique « ἠθικος λογος » (voir l'introduction de l'éditeur Field : *P.G.*, 57, IX).

La forme dialoguée, si caractéristique pour le genre littéraire de la diatribe, se rencontre à maintes reprises chez Chrysostome, et cela, principalement dans ses parénèses. Il est très remarquable à ce point de vue que notre auteur désigne ses sermons du terme technique significatif : διάλεξις [7]. Ceci est, à notre avis, une donnée philologique importante qui doit absolument entrer en ligne de compte pour déterminer le genre littéraire des sermons chrysostomiens. A notre connaissance, l'on n'a pas encore fait cette constatation pour d'autres Pères de l'Église [8].

Chrysostome se sert évidemment aussi du terme plus vague λόγος, sermon, pour désigner ses discours [9]. N'empêche que son sens de la langue le porte souvent à préférer spontanément le terme *dialexis* qui possède une signification plus précise et plus technique. Il est frappant que les mots « homélie » et « diatribe » ne se rencontrent nulle part dans le sens de « sermon [10] ».

Tout comme les diatribes, les sermons de Chrysostome ne ressemblent aucunement à des conférences calmes ou à des discours paisibles dans lesquels l'orateur tient continuellement la parole. Par la bouche d'un interlocuteur fictif (τὶς), l'auditoire est appelé à jouer un rôle actif. Il y a un contact suivi entre l'orateur et ses auditeurs : les objections et les interrogations, les discussions et les apostrophes se succèdent sans cesse. Pour s'interrompre et pour introduire le contradicteur anonyme, notre orateur se sert fréquemment de l'interjection

[7] Sur l'emploi de ce terme chez les prédicateurs cynico-stoïciens, voir H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 179; K. Duerr, *Sprachliche Untersuchungen zu den Dialexeis des Maximos von Tyros*, Leipzig, 1899, p. 5; O. Halbauer, *op. cit.*, p. 17.

[8] Le substantif διάλεξεις se rencontre deux fois : *P.G.*, 57, 31; 58, 556. Le verbe διαλέγομαι avec le même sens technique se retrouve fréquemment; par exemple *P.G.*, 57, 264; 58, 629; 58, 643; 58, 691; 58, 779. Il faut noter que ce même verbe a parfois la signification ordinaire de « conversation, entretien »; par exemple *P.G.*, 57, 457; 57, 466; 58, 647.

[9] Par exemple *P.G.*, 57, 72; 57, 179; 57, 328; 57, 416.

[10] Palladius, *Dialogus XII* : *P.G.*, 47, 40, parle pourtant des « homélies » de Chrysostome, terme déjà en usage dans la littérature ecclésiastique au temps des Pères apostoliques. Chez Chrysostome, l'on rencontre le terme ὁμιλία mais alors dans le sens ordinaire de « réunion intime », ainsi que διατριβή (séjour, présence) (voir *P.G.*, 57, 71; 58, 643-644). Rigoureusement, nous devrions donc intituler « dialexeis » et non pas « homélies » le commentaire de Chrysostome sur Matthieu ! Par là nous rejoignons les exigences formulées par Halbauer au sujet des « diatribes » d'Epictète.

φησὶ (dices). Or tous les spécialistes sont d'accord pour voir dans l'usage répété de ce terme une caractéristique indéniable du style diatribique [11].

Parfois la discussion se fait tellement vive et mouvementée que le φησὶ introducteur disparaît et le partenaire fictif prend la parole sans plus [12]. Cet interlocuteur interprète les réactions spontanées du public. D'habitude elles reflètent les objections d'une mentalité terre-à-terre et hédoniste, et cela souvent sous forme d'un dicton populaire [13]. Très fréquemment nous trouvons également chez Chrysostome les apostrophes stéréotypées de la diatribe : ἄνθρωπε, ὅρα, ἀγνοεῖς, μὴ εἴπῃς, εἶπε μοί, etc. [14].

Notons qu'il faut soigneusement distinguer du dialogue proprement dit, le style dialogué dans lequel se meut la diatribe. Le *dialogos*, en effet, constituait dans l'antiquité un genre littéraire spécial, caractérisé par la présentation des interlocuteurs. Ce genre, fort classique dans la littérature grecque — que l'on songe aux dialogues de Platon, — a d'ailleurs été pratiqué avec une égale maîtrise par Chrysostome [15]. La *dialexis* de la diatribe, au contraire, fait entrer sur la scène un interlocuteur anonyme qui personnifie et représente la masse des auditeurs. A ce propos, il faut mentionner, comme typique pour la diatribe, le procédé de la *prosopopœia* : des notions abstraites sont personnifiées pour intervenir dans la discussion [16].

Ensuite, la diatribe aime à faire paraître des personnages légendaires et mythologiques, présentés comme des exemples inspirant l'horreur ou comme des modèles à imiter. Chez Chrysostome, qui n'est pas très friand de mythologie, ces personnages sont plutôt rares. Les

11 Les exemples sont innombrables...

12 Par exemple *P.G.*, 57, 324; 57, 443.

13 Par exemple *P.G.*, 57, 214; 57, 375; 58, 504; 58, 557; 58, 573; 58, 678; 58, 766.

14 Par exemple *P.G.*, 57, 29; 57, 33; 57, 36; 57, 48; 57, 69; 57, 72; 57, 184; 57, 200; 57, 320; 58, 557, etc. L'objection se présente souvent sous mode interrogatif et la réplique sous forme d'une nouvelle question : par exemple *P.G.*, 57, 72; 57, 374; 57, 411; 57, 427; 58, 678 et surtout 58, 791 qui peut passer pour une petite diatribe, typique par son vif dialogue.

15 Voir *Sur le Sacerdoce*, édit. C. NAIRN, Cambridge, 1906.

16 Voir la littérature rassemblée par H. WERHAHN, *op. cit.*, p. 13. Chez Chrysostome : par exemple la cupidité sous forme d'un geôlier (*P.G.*, 57, 222); l'âme (57, 253; 57, 454-455); la proie (57, 410); la pauvreté (58, 791). Rappelons-nous pourtant que dans la Bible aussi ce procédé est employé (le « Mammon iniquitatis » par exemple). Chrysostome lui-même attire l'attention sur la méthode « prosopopaïque » du Christ (voir *P.G.*, 57, 304). Cette figure de style ne constitue donc pas une preuve décisive d'affinité avec la diatribe.

grands saints et les pécheurs de la Bible, au contraire, peuplent littéralement ses homélies. Le style dialogué de la diatribe se manifeste finalement dans la parataxe. Les périodes bien construites ne se présentent guère. Les phrases courtes et répétées produisent, par leur rythme rapide, une impression de conversation vive et agitée [17].

B. Le ton populaire.

Pour bien comprendre le genre littéraire de la diatribe et des exhortations de Chrysostome, il faut se rappeler que ce sont des sermons destinés au peuple. Ceci explique leur atmosphère, leur ton et leur style populaires qui contrastent très fort avec le sérieux et la sobriété des dissertations scolaires traitant les mêmes questions de morale, et avec les discours « épideictiques » déclamés par les sophistes.

Puisque l'homme de la rue est peu sensible aux idées abstraites, aux considérations générales ou exposés théoriques, il n'est point étonnant que la diatribe fasse un usage abondant de comparaisons et de langage figuré. Les métaphores poétiques et sublimes se rencontrent rarement, mais les images sont pour la plupart empruntées à la vie de tous les jours : les événements et les choses banales qui font partie de l'expérience de tout le monde. Parmi ces comparaisons, l'enfant occupe une place de premier rang. Volontiers la diatribe évoque le comportement, les réactions et le jeu des enfants pour faire comprendre aux auditeurs comment certaines de leurs attitudes sont enfantines et ridicules. Sans insister outre mesure sur cette constatation, nous voulons attirer l'attention sur le fait que Chrysostome, tout comme la diatribe, se sert le plus souvent de l'enfant comme exemple négatif, contrairement à l'Évangile commenté qui propose l'enfant comme modèle de simplicité.

Nombreuses aussi sont les comparaisons puisées dans la vie professionnelle des ouvriers, des militaires et des marins; dans les sports et l'athlétisme; dans la vie ménagère : les relations entre maître et esclave, les fêtes de famille et les dîners. Ensuite il y a le médecin et le cortège des maladies classiques : la fièvre, l'hydropisie, les estomacs souffrants, la cécité, l'aliénation mentale; le théâtre, les voyages dangereux par terre et par mer, les animaux domestiques et les fauves, les barbares, etc.

[17] Par exemple *P.G.*, 57, 410; 58, 494; 58, 522.

Bref, toute la gamme des lieux communs usés que charrient depuis des siècles la littérature grecque en général et la diatribe en particulier [18].

Comme la diatribe, Chrysostome limite dans la plupart des cas ses comparaisons à une analogie générale en ne décrivant que des situations et des événements typiques. Contrairement à l'habitude d'autres genres littéraires, les paraboles, les contes et les récits rapportant des faits particuliers sont exceptionnels [19]. Ordinairement, la métaphore est simplement évoquée et brossée en quelques grands traits, juste de quoi capter l'attention et procurer un point d'appui à l'imagination. Au cours du sermon, la même métaphore revient à plusieurs reprises et l'image se confond avec la réalité : les auditeurs sont apostrophés comme des enfants, des malades, des déments ou des animaux...

Parmi les comparaisons populaires, il faut noter la « physiognomie » : on démontre que la vertu confère de la santé et de la beauté au corps; que le vice, au contraire, en particulier l'intempérance et les excès, ont des conséquences funestes [20].

L'atmosphère populaire de la diatribe est due en grande partie à son humour et à son ironie. C'est le fameux procédé du σπουδογέλοιον, un héritage de Diogène et de la vieille école cynique. Nous en trouvons une forte dose dans les sermons de Chrysostome, ce qui constitue une des ressemblances les plus frappantes avec la parénèse de la diatribe. Il n'a certainement pas puisé cet élément dans l'Évangile commenté. Les plaisanteries gentilles et les traits d'esprit inoffensifs sont rares, mais les railleries cinglantes, les observations caustiques et le sarcasme amer reviennent sans cesse. Le prédicateur populaire est un maître accompli pour tourner en ridicule ses auditeurs sujets du vice flétri. L'avarice, l'orgueil, l'irascibilité, la gourmandise (vices capitaux selon la diatribe), se font caricaturer, parfois de façon grotesque. Ainsi l'hilarité est semée dans le public pour lui faire comprendre à quel point son comportement est ridicule. Par conséquent, pas d'humour

18 Il n'y a pas lieu de dresser ici la bibliographie abondante sur ce sujet. Pour ce qui regarde Chrysostome, l'on peut consulter: H. Degen, *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomus,* Freiburg-Olten, 1921 (l'auteur n'a étudié qu'une petite sélection de textes chrysostomiens, mais ses conclusions peuvent se généraliser); J. Sawhill, *The Use of athletic Metaphors in the biblical Homilies of S. John Chrysostom,* Princeton, 1928.

19 Nous faisons abstraction évidemment des paraboles évangéliques.

20 Deux exemples typiques : *P.G.*, 57, 404; 57, 470.

pour l'humour, mais du sarcasme moralisant [21]. Au lieu de donner une description caricaturale des vices et des défauts, Chrysostome se contente souvent de les traiter de « ridicules » : γέλως, κατα γέλαστος font partie de ses arguments préférés [22]. Ce sarcasme glisse facilement aux injures et aux insultes : de tout temps le « Cynique » a été un « chien » qui rabroue et mord ses meilleurs amis. La diatribe considère l'impertinence et même la brutalité comme une vertu indispensable du moraliste. C'est la παρρησία qui dit la vérité, si dure et amère qu'elle soit, qui ne flatte jamais [23].

Comme d'autres pères de l'Église, Chrysostome a parfois des paroles sévères contre le rire et les propos étourdis. Cette hostilité ne l'empêche point d'assaisonner ses sermons d'une forte dose d'ironie. Ce sarcasme est incontestablement un trait typiquement hellénistique de la physionomie chrysostomienne; déjà ses contemporains l'avaient remarqué. Car dès son vivant ses adversaires ont répandu le bruit qu'il était un lecteur assidu d'Aristophane, l'illustre auteur comique. Il semble bien que ce soit là une légende et une calomnie [24]. Néanmoins, le fait que l'on ait pu rapprocher le nom de notre sévère moraliste du vieil humoriste païen, demeure significatif [25]. La diatribe est friande de citations. Sous cet aspect, nous pouvons remarquer combien Chrysostome aime faire appel à des proverbes [26]. Comme c'est

[21] Il y a de l'ironie dans certaines des comparaisons mentionnées plus haut : les enfants, les malades, les animaux, etc. Au goût de nos contemporains, les plaisanteries diatribiques, celles des cyniques surtout, sembleront souvent grossières. Ils ne reculent pas devant les détails écœurants et les obscénités. Nous en trouvons des traces chez Chrysostome dans ses remarques scabreuses sur les effets physiologiques des excès de table, par exemple *P.G.*, 57, 470; 58, 660; 58, 780.

[22] Par exemple *P.G.*, 57, 183-184; 57, 214; 57, 272; 57, 276; 57, 462; 58, 501; 58, 566; 58, 602; 58, 625.

[23] Chrysostome admire particulièrement la *parrhesia*. Toutefois ce terme reçoit chez lui des sens fort différents. Tantôt c'est la franchise cynique, tantôt c'est la sécurité confiante du juste qui se sait l'objet de la bienveillance divine. Le terme à lui seul mériterait une étude sémantique spéciale.

[24] L'on peut trouver des données historiques au sujet de cette légende dans l'article de Q. Cataudella, *Giovanni Crisostomo, imitatore di Aristofano*, dans *Atheneum*, XVIII, 1940, p. 236-243.

[25] Si la comédie attique a exercé une influence sur la satire et la diatribe (ce qui paraît probable : voir Schmid-Staehlin, *op. cit.*, I, p. 452), l'on peut admettre chez Chrysostome une dépendance indirecte d'Aristophane.

[26] Par exemple *P.G.*, 57, 357; 58, 602 : celui qui veut économiser des petites sommes encourt des grosses pertes; *P.G.*, 58, 602 : même une centaine d'agresseurs ne peuvent dévaliser quelqu'un qui ne possède rien. Chrysostome, source de proverbes antiques, a été examiné par P. Koukoules, Δημώδεις παροιμίαι καὶ παροιμιώδεις φράσεις παρὰ Χρυσοστόμου, dans ΤΕΣΣΑΡΑΚ., I, Athènes, 1940, p. 355-368.

le cas pour la diatribe, il est parfois difficile de déterminer s'il cite une locution proverbiale ou bien si nous avons affaire à une expression lapidaire, forgée par Chrysostome même [27]. Il est certain en tout cas qu'il s'en rapporte souvent à la sagesse populaire et au bon sens de l'homme de la rue. Par le fait même il fait des concessions importantes à la « Weltanschauung » hellénique [28].

A propos des citations, il faut mentionner également la coutume, typique de la diatribe, d'illustrer la prédication par de nombreuses anecdotes sur Diogène, Socrate ou Zénon. Ce sont les fameuses « chries » : une action symbolique, un exploit exemplaire, une riposte lapidaire, un aphorisme bien frappé. Nous en percevons quelques échos chez Chrysostome [29]. Le ton populaire de la diatribe, c'est-à-dire son style non scolaire, non scientifique, se manifeste ensuite dans les multiples exagérations et hyperboles. Un exemple caractéristique, important au point de vue théologique, se trouve dans l'habitude qu'ont ces philosophes populaires de décrire le vice, combattu pour le moment comme le plus grave et le plus funeste d'entre tous les péchés. Chrysostome a cette même tendance. Tour à tour, la cupidité, la vanité, la paresse, la gourmandise, l'orgueil sont flétris comme la racine et la cause de tous les maux [30].

En lisant ces déclarations, il faut donc tenir compte du genre littéraire. Il n'est pas permis de les prendre pour des énoncés théoriques sur la hiérarchie des vices, encore moins d'en tirer des conclusions philosophiques sur le rapport entre les passions. En effet, quand la diatribe ou Chrysostome traitent un vice déterminé, ils ne font pas une conférence scientifique, mais ils donnent un sermon. L'ardeur avec laquelle ils mènent le combat pour gagner leur public, les pousse à

27 Par exemple *P.G.*, 57, 70; 57, 214; 57, 368; 58, 504; 58, 678; 58, 766.

28 Il existe une littérature abondante sur les proverbes gréco-romains qui jouaient un rôle considérable dans l'éthique propagée par la diatribe. Nous nous bornons à citer un seul ouvrage récent, où l'on pourra trouver une bibliographie ultérieure : R. Stroemberg, *Greek Proverbs*, dans *Göteborgs Kungl. Vetenskaps Handlinger*, A/4,8, Göteborg, 1954. Les proverbes mis à part, nous n'avons trouvé qu'une citation de Ménandre dans le commentaire sur Matthieu : *P.G.*, 58, 728. Voir *adnotationes* Field, *P.G.*, 58, 905. Voir l'étude de Coleman-Norton, *Chrysostom's Use of the Greek Poets*, dans *Class. Philol.*, 1932, p. 213-221. La plupart des citations viennent de la Bible. Elles démontrent chez Chrysostome une familiarité extraordinaire avec l'Ecriture sainte, à tel point que l'on se demande s'il ne travaillait pas avec une concordance.

29 *P.G.*, 57, 49; 57, 375; 57, 428; 58, 608.

30 *P.G.*, 57, 212; 57, 469; 58, 608; 58, 728; 58, 675; 58, 563; 58, 659; 57, 409; 57, 443; 57, 224; 58, 517.

proposer le sujet qu'ils traitent comme l'épine dorsale, comme la base de toute la morale, bien qu'il soit parfois assez secondaire [31].

La vivacité du ton et le style animé augmentent encore l'atmosphère populaire de la diatribe. Comme il a été déjà dit plus haut, Chrysostome se sert copieusement du dialogue et de la phrase *paratacte* pour tenir continuellement son auditoire en haleine. Presque jamais on ne trouve un exposé calme ou paisible. Ce qui domine, c'est la parénèse qui ressemble plutôt à une conversation folâtre ou à une discussion agitée. De là aussi cet abandon dans la manière de traiter un sujet, ce manque d'ordre et de structure logique. Il est rare que tout un sermon soit consacré au même thème. Le prédicateur populaire s'écarte facilement de sa question, il entame des sujets hétérogènes ou donne l'impression d'improviser.

C. La façon d'argumenter.

Les deux aspects du style diatribique examinés jusqu'à présent, donnent déjà une certaine idée sur la tactique suivie par nos philosophes prédicateurs pour propager leur morale. Ils n'ont point l'intention d'étudier de façon systématique des problèmes spéculatifs posés par la philosophie éthique. Avant tout ils veulent « convertir » leurs auditeurs à une nouvelle conception de la vie, à la vertu cynico-stoïcienne [32]. Ceci explique pourquoi les raisonnements et les argumentations théoriques sont rares. La conclusion *a minore ad maius*, au contraire, est un argument fréquemment employé à cause de sa grande efficacité sur le mode de penser simple de la masse. Ces observations valent également pour Chrysostome dont l'unique souci consiste à détourner son public du mal et à le convaincre de mener une vie vertueuse. En d'autres mots : propager des vérités pratiques et non pas théoriques. D'innombrables fois Chrysostome sert l'argument *a minore ad maius* si caractéristique de la diatribe. Souvent son raisonnement est le suivant : quand vous êtes malades, vous ne vous épargnez aucune peine pour recouvrer la santé; mais pour guérir votre âme de ses maladies

[31] Nous rencontrons des contradictions « oratoires » similaires chez Chrysostome quand, tantôt il affirme que la cupidité est plus puissante que l'instinct sexuel et tantôt exactement le contraire : voir *P.G.*, 58, 711; 58, 748.

[32] Voir A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.

honteuses que sont les vices, vous reculeriez devant l'effort...; quand vos animaux domestiques, vos esclaves ou vos enfants réclament vos soins, vous faites tout votre possible; mais vous refusez de défendre vos propres intérêts les plus hauts [33]...

La présence de cette argumentation chez Chrysostome n'est évidemment pas une preuve apodictique d'une influence de la diatribe. Tout orateur emploie spontanément le raisonnement *a fortiori* et la Bible également s'en sert maintes fois. Cependant, si nous tenons compte des nombreux autres symptômes du style diatribique chez notre auteur, une même origine de ce phénomène n'est pas improbable.

Parmi les arguments typiques de la diatribe, il faut signaler à côté de la *reductio ad absurdum* et de la méthode du σπουδογέλοιον, mentionnée plus haut [34], l'appel que Chrysostome fait souvent au sentiment de honte : les animaux privés de raison, les barbares, les femmes font preuve dans leur comportement d'un bon sens supérieur au vôtre !... C'est la tactique traditionnelle des cyniques : humilier et « mordre » les auditeurs. Chrysostome a réfléchi sur l'efficacité psychologique de cette façon d'argumenter. Il note que les hommes, constatant qu'ils sont assimilés à des gens méprisés, reçoivent pour ainsi dire un coup d'éperon qui les stimule à se corriger [35]. Il observe que le Christ et saint Paul suivent la même tactique quand ils nous proposent les animaux ou les païens comme modèles à imiter [36]. Mais l'on sent que Chrysostome, faisant appel à ces motivations, n'a pas la conscience tout à fait en repos. Car il se rend compte qu'elles tablent sur l'envie et la jalousie [37]. L'argumentation que l'on rencontre peut-être le plus souvent dans la diatribe est l'appel au bon sens : dans la vie quotidienne, vous savez si bien prendre à cœur vos intérêts matériels. Pourquoi dès lors négligeriez-vous la vertu qui a beaucoup plus d'importance pour votre véritable bonheur ? Ainsi, le bien et le

33 Son expression consacrée pour l'argument *a minore ad maius* est : « πολλῷ μάλλον »; voir par exemple *P.G.*, 57, 24; 57, 220; 58, 543, etc.

34 L'on peut trouver quelques échantillons du sarcasme à base de « puérilité ridicule » en *P.G.*, 57, 318-319; 58, 436; 58, 654; 58, 724; 58, 774.

35 Voir *P.G.*, 57, 278; 58, 636 : remarquez le terme technique « δάκνω ».

36 Voir *P.G.*, 57, 263; 57, 272; 57, 302; 58, 622-623; 58, 636.

37 Voir *P.G.*, 58, 636 : c'est surtout la jalousie qui stimule les imparfaits (παχύτεροι). Pour gagner ces derniers à une vie vertueuse, Chrysostome ne craint pas d'exploiter des mobiles moins nobles.

mal moral sont mis en parallèle avec les avantages et les pertes dans le domaine hygiénique ou financier. Le péché n'est pas présenté comme une offense faite à Dieu, mais comme une folie par laquelle l'homme se nuit à lui-même, tandis que la pratique de la vertu apparaît comme le meilleur service de nos propres intérêts.

Cette même argumentation joue un rôle très important dans les exhortations de Chrysostome. Elle semble avoir ses racines dans l'eudémonisme qui constitue la base de la morale cynico-stoïcienne et de celle de l'hellénisme tout court. Examinant les façons de raisonner que notre auteur a en commun avec la diatribe, nous attirons en outre l'attention sur le procédé caractéristique de la *synkrisis* qui est parfois intimement lié à la *prosopopœia.* A savoir : l'on établit un contraste détaillé entre quelqu'un qui pratique la vertu dont il est question et un autre adonné à la passion opposée. Nous assistons ainsi à un débat serré entre les deux personnages qui, en chair et en os, font leur entrée sur la scène [38].

De même que la diatribe, Chrysostome cherche à convaincre son public, non pas par le moyen de raisonnements calmes ou d'une logique impeccable, mais par une avalanche d'exemples, de comparaisons, de remarques et de citations : c'est l'argument populaire de « l'énumération » et de la répétition [39].

Pour clore cette rubrique, nous mentionnons enfin la coutume de traiter un *pathos* en deux phases : dans la *krisis,* le vice en question est décrit sous les couleurs d'une maladie horrible; dans la partie « thérapeutique » l'on donne ensuite les remèdes et une évocation enthousiaste de la vertu opposée [40]. Ceci ne veut pas dire que la diatribe devient pour autant bien structurée : elle ressemble plutôt à une série d'invectives ou à une discussion dramatique.

D. Les figures de rhétorique.

Avant d'examiner le style oratoire des homélies sur Matthieu (toujours dans le cadre de l'affinité avec la diatribe), nous consacrons quelques considérations à l'éloquence de Chrysostome en général. Il est

[38] Quelques traces de *synkrisis* : *P.G.*, 57, 319-320; 58, 486; 58, 571; 58, 728-730.
[39] Comme diatribes qui veulent prendre d'assaut l'auditoire, lire *P.G.*, 57, 409-412; 58, 564-566; 58, 623-624; 58, 729-730.
[40] Nous retrouvons ce schème de la diatribe chez Chrysostome en *P.G.*, 57, 80; 57, 224; 57, 252; 57, 357; 57, 442; 58, 664; 58, 791.

significatif de constater que les deux patriarches les plus marquants de Constantinople aux IV^e^ et V^e^ siècles, ont été des Syriens, originaires d'Antioche. C'est surtout leur talent d'orateur qui les a fait appeler dans la capitale de l'empire. Et cette nomination prouve déjà à elle seule que la physionomie culturelle de nos deux Antiochiens était déterminée par leur éducation grecque et non point par leur ascendance syriaque [41].

Pour ce qui est des qualités linguistiques du grec parlé et écrit par Chrysostome, on cite encore souvent le jugement de Von Wilamowitz-Moellendorff qui louait son atticisme très pur [42]. Dorénavant, il faudra tout de même mettre une sourdine sur ce jugement enthousiaste, s'il est permis du moins de généraliser les conclusions de M. Soffray qui a étudié les vingt et une homélies sur les statues [43]. Il est en tout cas certain que Chrysostome a reçu une formation rhétorique très soignée à l'école de Libanios, un des plus grands sophistes du IV^e^ siècle [44]. En effet, à l'époque, la plupart des chrétiens d'Asie Mineure ne voyaient aucun inconvénient à ce que leurs enfants fréquentent les cours donnés par les sophistes païens. L'Église semble même avoir attaché une grande importance à cette éducation. Cela ressort, p.e., de l'indignation contre les arrêtés de l'empereur Julien à Antioche en 362. L'Apostat déclenchait une véritable guerre scolaire en interdisant aux chrétiens d'exercer encore la profession de grammairien ou de sophiste, et d'envoyer leurs enfants aux écoles païennes [45].

Quelle a été l'attitude de Chrysostome à l'égard de la rhétorique ? Il règne une certaine confusion à propos de ce problème. D'une part, il est évident que son style possède toutes les marques et toutes les parures de la prose artistique des sophistes. Mais, d'autre part, ce

41 Voir E. Von Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien, 1948, p. 73.

42 « Chrysostomus ist ein beinahe puristischer Attizist; bei ihm dominiert das reine Attisch. Alle Hellenen seines Jahrhunderts sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden » (*Die Kultur der Gegenwart*, Berlin, 1905, I, 8, 212).

43 M. Soffray, *Recherches sur la Syntaxe de Jean Chrysostome*, Paris, 1940, p. 198 : « en général attique classique...; fréquentes constructions de l'époque alexandrine et romaine...; accidentellement des concessions au parler de son temps. »

44 Quelques savants ont formulé des doutes à ce sujet. Mais à tort, comme il a été démontré par C. Baur, *op. cit.*, I, p. 17.

45 Voir G. Bardy, *L'Eglise et l'enseignement au IV^e^ siècle*, dans *R.S.R.*, 1934 et 1935; C. Henning, *De eerste schoolstrijd tussen Kerk en Staat onder Julianus de Afvallige*, Nijmegen, 1937.

même Chrysostome loue à plusieurs reprises le style de la Bible pour sa simplicité et l'absence de toute recherche, qualités que le chrétien doit faire siennes quand il parle ou écrit. Cette double constatation a amené quelques auteurs à accuser Chrysostome d'une contradiction entre sa théorie et sa pratique [46]. Ce verdict nous semble trop sévère. Il faut, en effet, tenir compte de plusieurs autres facteurs pour comprendre ce problème dans toute sa complexité. D'abord et avant tout, Chrysostome, même en théorie, ne montre pas une hostilité sans réserves à l'usage de la rhétorique. Ceci apparaît clairement dans les 4e et 5e livres du *Dialogue sur le Sacerdoce* [47]. Il ne condamne que l'art pour l'art, l'éloquence fastueuse, l'avidité de la gloire et du succès : le prédicateur peut avoir recours à l'ornementation rhétoricienne, mais celle-ci doit rester un moyen d'apostolat et ne peut être recherchée pour elle-même. Ensuite, il ne faut pas oublier que les professions de foi anti-rhétoriques étaient devenues à cette époque un lieu commun classique, aussi bien chez les sophistes que chez les Pères de l'Église : protester contre les applaudissements était la tactique la plus sûre pour en obtenir !

D'ailleurs, Chrysostome a, de propos délibéré, fait des concessions au goût et aux exigences de son public friand d'un fin morceau oratoire. Sciemment, il veut être « condescendant » pour la « faiblesse de ses auditeurs », et il essaie même de fonder théologiquement son principe d'adaptation [48]. Enfin, l'on peut tranquillement concéder que Chrysostome, de temps en temps, s'est laissé entraîner par son propre talent oratoire et par la technique si solidement assimilée sous la direction de Libanios. Personne ne saurait échapper complètement à son milieu et à son temps. Ce n'est pas le goût et les besoins du public seul qui déterminent le style d'un prédicateur. Sa propre formation, son niveau culturel et son goût à lui font également, sinon davantage, sentir leur

46 Ainsi, par exemple, E. Norden, *op. cit.*, II, p. 529; O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 1920, IV, p. 203 : « In der Zeit Julians is das Verhältnis des Christentums zur Rhetorik ein grundlich Unwahres. Offiziell verschmähte es sie, tatsächlich aber machte jeder Prediger, der die genügende Bildung dazu besass, von ihren Lehren den ausgiebigsten Gebrauch und stellte sich beleidigt wenn man dies anerkannte. »

47 Edit. C. Nairn, Cambridge, 1906.

48 Voir par exemple *P.G.*, 57, 65 : Dieu aussi, dans sa révélation, s'adapte aux hommes en appelant les Mages par une étoile; saint Paul attire les Grecs, grâce à des citations tirées de leurs poètes. Comparez *P.G.*, 57, 199; 48, 886. Voir G. Fabbi, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo Crisostomo*, dans *Biblica*, 1933, p. 330-353; M. Flanagan, *John Chrysostom's Doctrine of Condescension and Accuracy in the Scriptures*, New Zealand, 1948.

influence [49]. Voilà quelques considérations au sujet de cette apparente contradiction dans l'attitude de notre auteur à l'égard de la rhétorique.

Depuis une quarantaine d'années, une série de monographies ont été consacrées aux qualités stylistiques de l'éloquence chrysostomienne. Il est compréhensible que l'on se soit attaqué d'abord aux discours qui rentrent le mieux dans les genres rhétoriques classiques. Globalement, la conclusion est unanime : l'instruction sophistique reçue par Chrysostome a fortement déteint sur son style [50]. Le contraire d'ailleurs serait étonnant, et il serait difficile d'expliquer autrement que Chrysostome, de son vivant déjà, ait passé pour un orateur d'envergure exceptionnelle, et qu'à partir du VI[e] siècle, Jean d'Antioche ou de Constantinople ait reçu le titre glorieux de « Chrysostomos », ce même surnom qu'on avait déjà conféré à Dion de Pruse, cet autre grand *rhéteur-diatribiste* [51]. A la différence des panégyriques et des discours de circonstance, qui presque tous ont fait l'objet d'une monographie spéciale, les homélies sur l'Écriture sainte, formant pourtant le gros de l'œuvre chrysostomienne, n'ont jusqu'à présent pas encore été examinés au point de vue stylistique et rhétorique. L'ampleur énorme du matériel retarde sans doute cette entreprise. Cependant, l'on croit savoir que les homélies bibliques présentent moins de maniérisme oratoire [52]. Une étude de l'aspect rhétorique des homélies sur Matthieu ne sera donc pas dépourvue de toute utilité. Nous faisons remarquer

[49] Ce dernier aspect du problème a été souligné dans l'étude très nuancée pour son époque de F. Probst, *Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*, Breslau, 1884, p. 134. L'on peut aussi trouver des remarques intéressantes sous la plume de T. Ameringer, *The stylistic Influence of the second Sophistic on the panegyrical Sermons of John Chrysostom*, Washington, 1921, p. 102.

[50] Voir les travaux de T. Ameringer, *op. cit.*; M. Burns, *S. John Chrysostom's Homilies on the statues. A Study of their rhetorical Qualities and Form*, Washington, 1930; C. Colombo, *Il dialogo* Περὶ ἱερωσύνης *di S. Giovanni Crisostomo e la retorica*, dans *Didaskaleion*, I, 1912; R. Gœbel, *De Johannis Chrysostomi orationibus quæ sunt de seditione Antiochensium*, Göttingen, 1910; H. Hubbell, *Chrysostom and Rhetoric*, dans *Class. Philol.*, 1924, p. 261-276; W. A. Maat, *A rhetorical Study of John Chrysostom's De Sacerdotio*, Washington, 1944; M. Simonetti, *Sulla Struttura dei panegirici di Giovanni Crisostomo*, dans *Rendiconti Istit. Lombardo Scienze e Lett.*, 86, 1953, p. 525-530; S. Skimina, *De Johannis Chrysostomi rhytmo oratorio*, dans *Archiv. Philol. Polsk. Acad.*, VI, Cracoviie, 1927.

[51] Nous signalons — *curiositatis causa* — que Nilus, contemporain de Chrysostome, le dit déjà πόταμος χρυσόρροας, « un fleuve charriant de l'or ». Voir K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Aszeten*, Leipzig, 1927, p. 86 : « Es ist interessant, wie hier der spätere Beinahme, Chrysostomus, bereits anklingt. »

[52] C'est l'avis de H. Jordan, *Geschichte det altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911, p. 193, 200.

toutefois que ce n'est pas cet examen-là que nous nous sommes donné comme tâche centrale : nous étudions le style rhétorique uniquement dans le cadre de la diatribe que nous croyons être le genre littéraire de la parénèse chrysostomienne [53].

Chrysostome emploie d'innombrables fois le parallélisme et l'antithèse, figures de style caractéristiques de la diatribe. La longueur et la disposition égales des mots, des phrases ou des propositions (ce qui constitue le parallélisme) sont rendues encore plus mélodieuses par l'anaphore, l'épiphore, l'allitération et l'homoiotéleuton. En voici quelques exemples :

P.G., 58, 661 :

Ἀπὸ μυρίων δακρύων,
ἀπὸ χηρῶν πλεονεκτουμένων,
ἀπὸ ὀρφανῶν ἁρπαζομένων.

P.G., 57, 188 :

Οὔτε γὰρ στέγης,
οὔτε κλίνης,
οὐ τραπέζης.

P.G., 57, 196 :

ὥσπερ εὔκολον βαπτισθῆναι,
οὕτως εὔκολον μεταβληθῆναι.

P.G., 58, 572 :

Θεραπεύονται μὲν γὰρ ὡς δεσπόται
φοβεροὶ δε εἰσίν ὡς πολέμιοι
καὶ ἐπιβουλέυουσιν ὡς ἔχθροι.

P.G., 57, 79 (une belle allitération) :

πήγη πύρος πνεύματικος.

P.G., 57, 453 (un parallélisme très artistiquement construit avec allitération, anaphore et rimes finales) :

Ὁ γὰρ ἐπιβουλέυων, ἑαυτόν ἀναιρεῖ πρῶτον·
καὶ γὰρ ὁ πὺρ κατῶν, ἑαυτόν κατα καίει·
καὶ ὁ ἀδάμαντα καίων, ἑαυτῷ ἐπηρεάζει·
καὶ ὁ πρὸς κέντρα λακτίζων, ἑαυτόν ἀιμάττει·

53 Dans cet examen stylistique, nous continuons à parler de « caractéristiques de la diatribe en général » sur l'autorité de R. Bultmann, *op. cit.*, sans le citer explicitement pour chaque particularité. Certains recenseurs de Bultmann lui ont objecté que plusieurs figures de style, proposées par lui comme spécifiques de la diatribe, ne sont en réalité que des tournures communes à toute la rhétorique hellénistique. Les limites imposées à ce travail ne permettent pas de prendre position dans ce débat. Mais, même si l'objection était fondée, notre enquête n'en perdrait pas pour autant son intérêt. L'on peut trouver un inventaire des figures de style et des artifices oratoires dans la plaquette précieuse de H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München, 1949.

Il faut ajouter aux parallélismes les nombreux jeux de mots. Certains sont stéréotypés et traînent depuis toujours dans la littérature grecque.

Exemples :

τόπος — τρόπος (*P.G.*, 57, 22; 57, 48).
κάλῶς — κάκῶς (*P.G.*, 57, 60; 58, 691).

Il y en a qui sont plus recherchés et qui sont peut-être des trouvailles personnelles de Chrysostome. Par exemple :

τῆς οἰκουμένης καιομένης (*P.G.*, 57, 394).
ἀι οἰκίαι ... ἀι ἀκοαί (*P.G.*, 57, 425).
ἐν ἀργίᾳ ... ἐν ἐνεργείᾳ (*P.G.*, 58, 638).
ὑπολήψει ... ἀπολαύσει (*P.G.*, 58, 748).
ποτήριον χρυσοῦν ... ποτήριον ψυχροῦ (*P.G.*, 58, 509).
ἔλαιον ... ἔλεος (*P.G.*, 58, 615; 58, 712-713).

Notons que ce dernier jeu de mots « huile-miséricorde » se trouve déjà chez Clément d'Alexandrie [54].

Chrysostome fait un usage prodigue de mots antithétiques, autre caractéristique de la diatribe. Nous rencontrons les antithèses que l'on peut nommer classiques :

ὄνομα ... πράγμα (*P.G.*, 58, 469; 58, 572).
ῥήμα ... πράγμα (*P.G.*, 57, 405; 58, 597).
δοκεῖν εἶναι (*P.G.*, 58, 750).
λόγοι ... ἔργα (*P.G.*, 58, 577).
φύσις ... γνώμη (*P.G.*, 57, 469).
φύσις ... νομός (*P.G.*, 58, 597).
κακία ... ἀρετὴ (*P.G.*, 58, 637).

Extrêmement nombreuses sont ensuite les figures de style composées d'un parallélisme et d'une antithèse. L'artifice oratoire de cette combinaison est souvent encore rehaussé par des anaphores et des homoiotéleuta. Par exemple :

τί καταδουλοῖς τὴν λογικὴν ψυχὴν τῇ ἀλόγῳ ὑλῃ (*P.G.*, 57, 184).

Δοκεῖ κρατεῖν, κρατούμενος
δοκεῖ κύριος εἶναι, δοῦλος ὤν. (*P.G.*, 58, 518).

Οὐκ ἔστι θόρυβος ψυχῆς ἐκεῖ,
Οὐκ ἔστι λύπη,
Οὐκ ἔστι ὀργή,
πάντα γαλὴνη
πάντα εἰρήνη (*P.G.*, 58, 662).

[54] « Quis Dives salvetur » (XXIX, 4).

τῳ δείξαι καὶ ἐκεῖθεν ἐκπίπτοντας,
καὶ ἐντεῦθεν ἐπιτυγχάνοντας,
ἵνα τὸ μὲν φύγῶσι,
τὸ δὲ διώκῶσι, (*P.G.*, 58, 623).

καὶ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ τὶς μᾶλλον οἶδεν ἢ τὰ ἑτέρων
καὶ τὰ μείζονα μᾶλλον ὁρᾷ, ἢ τὰ ἐλάττω
καὶ ἑαυτὸν μᾶλλον φιλεῖ, ἢ τὸν πλησίον. (*P.G.*, 57, 310).

En rapport avec les exemples précédents, signalons que Chrysostome utilise fréquemment l'antithèse très aimée dans la diatribe : « Vous vous souciez de vos intérêts matériels, mais vous négligez vos intérêts les plus hauts [55]. »

Le paradoxe, figure de style fort typique de la diatribe, mérite une attention spéciale. La coutume d'exposer systématiquement une doctrine sous forme de paradoxes, remonte aux vieux cyniques. L'oracle avait donné l'ordre à Diogène de « refrapper la monnaie », c'est-à-dire de renverser les jugements de valeur qui règnent parmi la masse. L'école cynique, suivie par les stoïciens, prêchait une complète « Umwertung aller Werte ». Ils se servent des mots anciens, mais leur donnent une signification nouvelle. Ce que l'homme de la rue considère comme de la chance ou du malheur, comme de la liberté ou de l'esclavage, de la richesse ou de la pauvreté, tout cela ce sont des illusions. Ce que le commun des mortels juge avoir de la valeur est en réalité néant... De là ces slogans que l'on retrouve dans toute diatribe : le pauvre, détaché de la richesse, est le seul véritable riche; l'esclave qui sait maîtriser ses passions est authentiquement libre, il est le vrai roi.

Or, les paradoxes de cette trempe, jouent un rôle de premier ordre dans la parénèse chrysostomienne [56]. Pour le constater, il suffit de parcourir l'une ou l'autre homélie de notre auteur. Le paradoxe est un des éléments qui contribue le plus à suggérer une affinité avec la

[55] Voir *P.G.*, 58, 684; 57, 30; 57, 55; 57, 62; 57, 200; 57, 220-221; 57, 582.

[56] Les exemples sont légion. Nous nous contentons de renvoyer à *P.G.*, 58, 729, qui peut passer pour une diatribe quasi-pure, basée sur l'inversion : « maître-esclave », « riche-pauvre ». Parmi les autres sentences paradoxales qui rendent un son nettement cynico-stoïcien, nous notons encore les suivantes : « personne ne peut souffrir de dommage que par son propre fait » (*P.G.*, 57, 177; 57, 323, etc.); « ce n'est pas la mort qui est un mal, mais le fait de mourir mal » (*P.G.*, 57, 406). Il y a lieu de rappeler ici quelques-uns des proverbes que Chrysostome aime tellement citer; par exemple *P.G.*, 57, 357; 57, 368; 58, 602; 58, 678; 58, 748.

diatribe. Il ne faudrait cependant pas oublier que la Bible aussi, en particulier le Sermon sur la Montagne, contient de nombreux paradoxes. Et plusieurs paradoxes chrysostomiens semblent trouver ici leur origine. Nous avons en vue surtout ceux qui constituent une variante du principe suivant : pour atteindre votre but, posez des actions qui apparemment sont contraires à ce but. Chrysostome prétend d'ailleurs que c'est la tactique suivie par le Christ dans ses exhortations.

> Si nous nous efforçons d'apparaître grands, nous ne le serons point; au contraire on nous méprisera. Voyez-vous comment Jésus les exhorte à faire le contraire et comment il leur procure ainsi précisément ce qu'ils désirent ? Nous l'avons déjà montré souvent. Jésus agissait de telle façon avec les gens avides d'argent et de gloire. Pourquoi donnez-vous des aumônes devant tout le monde ? demande-t-il. Pour vous couvrir de gloire ? Ne le faites pas ainsi et alors vous trouverez la gloire. Pourquoi accumulez-vous des trésors ? Pour devenir riches ? N'en accumulez point et vous serez riches. Pourquoi briguez-vous les premières places ? Afin de passer avant les autres ? Cherchez la dernière place et vous serez le premier [57]...

Chrysostome ne manque jamais l'occasion de formuler aussi paradoxalement que possible les textes évangéliques qui lui en fournissent quelque peu l'occasion. Et ceci ne va pas toujours sans les forcer. Bien qu'il semble donc insinuer avoir emprunté cette tournure d'idées à la Bible, on ne peut se défendre de considérer comme un héritage de la diatribe sa manie des paradoxes. Vendre des marchandises en les marquant au coin de la Bible, est un procédé courant chez les Pères.

Les questions et les impératifs oratoires sont d'autres tropes rhétoriques que Chrysostome, tout comme la diatribe, emploie souvent. Les questions oratoires se trouvent surtout dans les passages dialogués [58]. L'impératif est tantôt une véritable exhortation, la plupart du temps introduite par une expression stéréotypée telle que « voyez », « sachez », « songez [59] », tantôt c'est un ordre ironique. Dans ce dernier cas, le prédicateur excite son public à poser les actes blâmés, au lieu de décrire les conséquences funestes du vice en question [60]. Caractéristiques

57 *P.G.*, 58, 623.

58 Voir *P.G.*, 57, 48; 57, 235; 58, 565; 58, 678, etc.

59 Par exemple *P.G.*, 57, 190; 57, 263; 57, 374; 57, 404-405; 57, 474; 58, 638.

60 De pareils défis se trouvent à *P.G.*, 57, 410; 57, 425; 58, 503; 58, 564; 58, 570; 58, 573.

également sont les impératifs pathétiques, les exclamations et les souhaits [61].

Dans un autre contexte, nous avons déjà mentionné la phrase souvent *paratacte* de la diatribe et de Chrysostome. Leur style haché n'en est pas pour autant sobre. Volontiers ils ont recours aux ambages exubérants. Maintes fois, les questions et les réponses, les impératifs et les exclamations s'accumulent dans un torrent de parallèles. Le sujet ou l'attribut de la phrase reçoit toute une ribambelle de synonymes et d'appositions. En outre, on soigne l'homonymie grâce aux homoioteleuta et aux anaphores [62].

Ensuite, la diatribe a un faible pour la « geminatio » ou « epanalepse », figure de style qui trouve son origine dans l'agitation de l'orateur [63]. Elle consiste dans la répétition du même mot ou du même groupe de mots au début d'une phrase. Encore une trope que d'innombrables fois nous rencontrons chez Chrysostome [64] !

Pour finir, nous signalons les « catalogues de vices et de vertus », autre élément essentiel dans la matière et la méthode de la diatribe. Parfois, ce sont des énumérations dépourvues d'ordre, des litanies de reproches ou de recommandations; ailleurs, ce sont de vrais catalogues systématiques. Dans le second cas, ils ne fournissent pas seulement un point d'appui à la mémoire, comme procédé oratoire et didactique, mais ils supposent une classification cynico-stoïcienne [65]. La position qu'occupent ces catalogues dans la morale chrysostomienne sera examinée ultérieurement.

CONCLUSION.

Ainsi nous sommes arrivés au terme de la première étape de notre enquête. Jetant un coup d'œil en arrière sur la longue liste de

61 Voir *P.G.*, 57, 305; 58, 490; 57, 412; 57, 250; 58, 489; 58, 564; 58, 572; 58, 66; 57, 70; 57, 306; 57, 427; 57, 432.

62 Quelques échantillons de la prolixité et de la verbosité chrysostomiennes : *P.G.*, 57, 61; 57, 216; 57, 355; 57, 426; 58, 540; 58, 700; 58, 718. Sous cet aspect, aucun surnom ne conviendrait mieux à notre auteur que l'épithète qu'il décerne lui-même au prophète Isaïe : ὁ μεγαλοφωνότατος (*P.G.*, 58, 785). Le lecteur voudra bien tenir compte de cette caractéristique stylistique (à vrai dire plutôt ennuyeuse pour un théologien aimant la concision) si certaines citations lui semblent longues...

63 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 78.

64 Par exemple *P.G.*, 57, 30; 57, 61; 57, 190; 57, 234; 58, 518; 58, 531; 58, 581.

65 Voir A. Voegtle, *Die Tugend und Lasterkatalogen im Neuen Testament*, Münster, 1936, p. 64.

ressemblances que le style chrysostomien manifeste avec la diatribe cynico-stoïcienne, nous voyons certaines d'entre elles émerger plus particulièrement. Nous les énumérons encore brièvement : la forme dialoguée qui apparaît dans l'usage du terme technique *dialexis* et dans la fréquence des φησί; le langage figuré et les comparaisons; les railleries et le sarcasme; les citations de proverbes et le recours à la sagesse populaire; les nombreux paradoxes. Par conséquent, nous croyons pouvoir conclure que les parénèses de Chrysostome possèdent une affinité de style indéniable avec le genre littéraire de la diatribe, alors déjà séculaire. Strictement parlant, cette conclusion ne vaut que pour les parties parénétiques proprement dites, c'est-à-dire les sermons moralisants qui viennent après le commentaire textuel.

En affirmant que le style de Chrysostome manifeste des similitudes frappantes avec celui de la diatribe, nous n'entendons pas que notre auteur commette du plagiat ou qu'il copie servilement. Il a emprunté la technique de la diatribe, mais point d'une façon aveugle ou automatique. Il était beaucoup trop personnel pour cela, trop doué de perspicacité psychologique et de talent oratoire. Plusieurs de ses réflexions prouvent que c'est après mûre considération qu'il fait usage de certains artifices stylistiques : il a médité sur leur efficacité et il essaie même de leur conférer une auréole biblique.

Nous sommes en droit de dire qu'il s'est assimilé les meilleurs procédés de la diatribe. C'est ainsi qu'il peut servir des diatribes pour ainsi dire pures quant à la forme et au contenu, qui pourraient aussi bien provenir d'un grec païen; mais il est également capable de faire des sermons qui, dans un excellent style de diatribe, rendent un son spécifiquement chrétien [66].

(à suivre)

Arnold Uleyn, o.m.i.

Louvain.

66 Un exemple de la première sorte se trouve à *P.G.*, 58, 729-730, contre la cupidité. De la deuxième série : *P.G.*, 57, 409-412, sur la miséricorde.

La structure de la "tertia via" dans la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin

Dans une communication très intéressante au *Congrès thomiste international*, tenu à Rome en 1950, M. le chanoine Fernand Van Steenberghen, professeur à l'Université de Louvain, a exposé les graves difficultés que le texte de la *tertia via* de la *Somme théologique* offre aux esprits qui désirent y trouver une preuve solide de l'existence de Dieu résistant à toute critique. Pour se convaincre que ces difficultés sont sérieuses, « il suffit de lire la littérature thomiste qui lui a été consacrée : elle trahit l'embarras des exégètes et la divergence des interprétations proposées. Le problème devient encore plus énigmatique lorsqu'on aperçoit que la *Somme contre les Gentils* (I, 15), antérieure pourtant à la *Somme théologique*, offre une formule de la *tertia via* qui est beaucoup plus simple et beaucoup plus satisfaisante. Pourquoi le saint Docteur a-t-il abandonné cette formule pour s'embarrasser dans les considérations étranges de la *Somme théologique* [1] ? »

Comme la préparation d'une thèse sur « la relation transcendantale et la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans la deuxième moitié du XIII^e^ siècle [2] », nous a amené à étudier la structure de l'argumentation de la *tertia via*, nous voudrions à notre tour, par une analyse détaillée, montrer la solidité et le bien-fondé de cette preuve classique de l'existence de Dieu [3].

[1] Voir F. Van Steenberghen, *Réflexions sur les « Quinque Viæ »*, dans *Doctor Communis*, 1950, II-III, p. 239.

[2] Voir A. Pattin, *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2^e^ helft des XIII^e^ eeuw*, Bruxelles, 1955.

[3] On trouvera une bibliographie abondante sur la *tertia via* chez le père Descoqs, dans ses *Prælectiones Theologiæ Naturalis* (t. I, p. 251-254; t. II, p. 848-850) et le père S. De Andrea, *La « Tertia Via » e le sue difficoltà*, dans *Sapienza*, 2 (1949), 18-45. Voir aussi H. Holstein, *L'origine aristotélicienne de la « tertia via » de saint Thomas*, dans *Rev. philos. Louvain*, 48 (1950), 354-370, et U. Degl' Innocenti, *La validità della « III via »*, dans *Doctor Communis*, 1954, I-II, p. 41-70.

Saint Thomas a formulé à deux reprises la *tertia via* : une première fois, vers 1259, dans son *Contra Gentiles* (I, 15) [4]; une deuxième fois, vers 1266, dans sa *Somme théologique*, I[a], q. 2, a. 3.

Pour plus de commodité, transcrivons d'abord ces deux textes parallèles :

Somme théologique, I, q. 2, a. 3	*Somme contre les Gentils, I, c. 15*
Tertia via sumpta est ex possibili et necessaria : quæ talis est.	
I. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse : cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse : quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset : quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset : quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia : sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.	**Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia.** **Omne autem quod est possibile esse, causam habet : quia, cum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse.**
II. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis : quod omnes dicunt Deum (ed. *Leonina*, t. 4, p. 31).	**Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est : cum sit causa prima, ut ostensum est (cap. 13) (ed. *Leonina*, t. 13, p. 42).**

L'argument de la *Somme théologique* se compose de deux syllogismes. Dans le premier (I), on prouve que tous les êtres ne peuvent être des possibles, mais il faut qu'il y ait quelque être nécessaire

[4] Voir H. Holstein, *op. cit.*, p. 354 : « La *tertia via*... ne se rencontre pas dans le chapitre 13 du premier livre de la *Somme contre les Gentils*, qui traite des preuves de l'existence de Dieu : saint Thomas, sans doute, y expose surtout l'argument aristotélicien du Premier Moteur, mais il y mentionne brièvement les seconde, quatrième et cinquième « voies ». La troisième, par contre, ne se rencontre qu'au chapitre 15, comme preuve de l'éternité divine. »

(aliquid necessarium). Le second (II), s'appuyant sur deux principes aristotéliciens bien connus, conclut à l'existence d'un Être nécessaire, qui ne tient pas sa nécessité d'un autre, mais qui est nécessaire par soi, c'est-à-dire Dieu.

Comme c'est surtout la première partie (I) de l'argument qui prête le flanc à plusieurs objections, il convient de l'étudier de près et de l'analyser assez longuement.

Le point de départ de la *tertia via* est pris dans le monde physique : il s'agit d'un *fait* que tout le monde peut observer et constater :

> Invenimus in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse.

Nous voyons dans l'univers certaines choses qui peuvent être et n'être pas. La preuve :

> Cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse.

En effet, tout ce qui se produit par voie de génération et se trouve sujet à la corruption, peut être et n'être pas. Car, ce qui commence ou cesse d'exister *peut* être et n'être pas. *Ab esse ad posse valet illatio.* « Dans un sens — écrit le père A. Grégoire — cette proposition est évidente : ce qui n'existe pas toujours, peut être à certains moments, et ne pas être à d'*autres* moments, puisque, de fait, cela n'était pas, puis est, et enfin n'est plus [5]. Mais manifestement, on veut dire autre chose : ce que l'on prétend démontrer, c'est la contingence au sens strict. Or, celle-ci dit plus que ce « pouvoir être et n'être pas » *in sensu diviso*; elle suppose que l'être pourrait ne pas être alors même qu'il est [6]. »

Il nous semble que la critique du père Grégoire n'atteint pas l'argumentation de la *tertia via,* telle qu'elle est formulée dans la *Somme théologique.* En effet, comme on le verra plus loin, saint Thomas y parle uniquement de la *contingence physique,* c'est-à-dire des êtres qui s'engendrent et se corrompent, et non pas de la *contingence au sens strict,* comme le veut le père Grégoire. Or, le principe fondamental de cette contingence physique est précisément la matière

[5] Voir *In VII Metaph.*, l. 6, ed. *Cathala,* nr. 1388 : « Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem esse, quandoque non esse : quod non esset nisi esset possibile esse et non esse. »

[6] Voir A. Grégoire, *Immanence et Transcendance. Questions de Théodicée,* Bruxelles-Paris, 1939, p. 40.

première, puissance au non-être. Dès lors, on a le droit de conclure qu'un tel être peut ne pas être, alors même qu'il est.

Une fois ce *fait* solidement établi, saint Thomas continue sa preuve d'une façon tout à fait inattendue. Voici ce qu'il dit :

> Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse.

Il est impossible que de tels êtres existent toujours.

Plusieurs auteurs — à la suite du père Gény — rejettent cette leçon comme certainement fautive : elle serait nettement démentie par le contexte; en outre, l'édition léonine signale que *semper* manque dans la plupart des manuscrits; bref, il faudrait lire : *Impossibile est autem, omnia quæ sunt, talia esse* [7].

Nous pensons, au contraire, que le texte, tel qu'il est donné par l'édition léonine, cadre fort bien avec tout le contexte, comme on le démontrera par la suite.

Voici comment saint Thomas justifie son affirmation :

> Quia quod possibile est non esse, quandoque non est.

Là se trouve le point central de toute l'argumentation : ce qui peut ne pas exister, à un moment donné n'est pas [8]. Donc tout ce qui peut ne pas exister a un temps de non-existence.

Saint Thomas enchaîne :

> Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset... quod patet esse falsum.

Ici deux difficultés se présentent :

D'abord : « Ce qui peut n'être pas, à un moment donné n'est pas. » On objecte : la logique ne permet pas de conclure d'une corruption *possible* à une corruption *de fait*. Un être corruptible est un être qui peut se corrompre; il ne suit pas qu'il se corrompt *de fait*. *A posse ad esse non valet illatio* [9] !

Autre difficulté : que vaut le raisonnement : « Si donc tout peut n'être pas, à une époque donnée il n'y eut rien dans les choses », alors que saint Thomas admet dans sa *Prima Pars*, q. 46, a. 2, la possibilité d'une création *ab æterno* ? « *Demonstrari non potest* — écrit-il — *quod*

[7] Voir P. Gény, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, dans *Revue de Philosophie*, 31 (1924), p. 581, note 2.

[8] Le père Sertillanges traduit : « Ce qui peut n'être pas, une fois ou l'autre n'est pas » (*Dieu*, I [Editions de la Revue des Jeunes], p. 80).

[9] Voir P. Gény, *op. cit.*, p. 582-584.

homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. » Dans cette hypothèse, un être contingent aurait existé depuis toujours.

Pour échapper à ces difficultés, certains font appel à l'argument du *Contra Gentiles*, qui leur paraît moins compliqué et plus satisfaisant [10]. Il se ramène essentiellement à ceci :

L'être possible, et c'est le cas de tout ce qui dans le monde est soumis à la génération et à la corruption [11], est de soi indifférent à l'être et au non-être. S'il existe, ce n'est donc pas par lui-même, mais par un autre; et finalement par l'Être qui porte en soi la raison suffisante de son existence, l'*Ens a se*, Dieu.

Cependant, qui ne voit la profonde différence entre la preuve du *Contra Gentiles*, et celle de la *Summa Theologica* ? Dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas se place entièrement sur le plan de la *contingence métaphysique*, dont la racine est la distinction réelle entre l'essence et l'existence [12]. Dans la *Somme théologique*, il se tient en grande partie sur le plan de la *contingence physique*, dont le fondement ultime est la matière première. Ensuite, dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas s'inspire de la métaphysique d'*Avicenne*; dans la *Somme théologique*, au contraire, il s'inspire de la doctrine d'*Averroès*. D'ailleurs, un texte capital du *De potentia*, q. 5, a. 3, nous éclaire à ce sujet :

> **Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit [8 Metaph., c. 6], quod *quælibet res* præter Deum hababet in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit præter essentiam cuius libet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet *nisi ab alio*, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc est Deus. *Commentator vero* [in XI *Metaph.*, text. 41, et in libro *de Substantia orbis*] contrarium ponit, scilicet quod quædam res creatæ sunt *in quarum natura non est possibilitas ad non esse*; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et hæc quidem positio videtur**

[10] *Ibid.*, p. 580 : « L'argument de la contingence, comme il est exposé au *Contra Gentes*... apparaît donc à l'analyse comme un chef-d'œuvre de clarté limpide et d'irrésistible force. » Voir F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 239, et J. Maritain, *Approches de Dieu*, p. 52-58.

[11] Le fait que ces choses naissent et meurent est, pour saint Thomas, un *signe certain* qu'elles sont contingentes, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas en soi la raison suffisante de leur existence.

[12] Voir E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e éd., 1947, p. 102 : « En tant que cette troisième preuve considère le possible comme n'ayant pas son existence de soi-même, elle suppose admise la distinction entre l'essence et l'existence dans les choses créées. »

RATIONABILIOR. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione MATERIÆ, quæ est pura potentia [13].

Le principe : qu'un être possible se trouve de soi indifférent à l'être et au non-être, saint Thomas l'a trouvé chez *Avicenne.*

Pour celui-ci, l'essence d'un être contingent est indifférente et comme neutre envers l'existence [14]. De soi, elle peut aussi bien être que ne pas être. « Il semble donc dériver à l'essence son orientation pour ainsi dire naturelle vers l'être [15]. » Pour saint Thomas, l'essence n'est pas indifféremment en puissance à l'être et au non-être. Au contraire, comme le remarque si bien Cajetan : « Essentia... est fundamentaliter receptibilis ipsius esse *et ab hoc abstrahi non potest* [16]. » Donc, nous ne pouvons pas concevoir l'essence *sans* son ordination positive vers l'existence. Ce rapport à l'existence, c'est la notion même de l'essence qu'on explicite, sa fonction essentielle. Dans les choses créées — et ceci vient d'*Averroès* — il n'y a donc qu'une seule puissance au non-être, et c'est la *matière première.*

On le voit, ce texte du *De potentia* est précieux à plus d'un titre. Saint Thomas y indique explicitement la source de l'argument du *Contra Gentiles* et la raison pour laquelle il n'a pas repris cette preuve dans sa *Somme théologique.*

[13] Remarquons tout de suite que saint Thomas se place ici au point de vue de la *nature* de l'être créé. Car, plus loin, dans sa réponse *ad octavum,* il admet que Dieu peut intervenir de telle sorte qu'un être *en soi* corruptible, soit *en fait incorruptible* : « Illud in cujus natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio ita quod ei competat *secundum naturam,* quia hoc implicaret *contradictionem,* scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem *ex gratia vel gloria,* hoc non prohibetur. »

[14] Dans le manuscrit *Worcester Cathedral,* q. 99, II .2, f. 12r, la question est posée explicitement : *Queritur utrum essentia unde essentia sit indifferens ad esse et non esse.* Qu'il nous soit permis de citer ce passage extrêmement intéressant : « Dicitur quod aliquid potest esse indifferens ad diversa 3bus modis. Uno modo quia nullam dispositionem nec inclinationem habet respectu actus contrariorum, sicut superficies respectu albi et nigri, et iste modus maxime proprius...; set sic non est essentia indifferens quia magis inclinat ad esse... Alio modo est indifferens quando disponitur magis ad usum (unum ?) contrariorum quam ad aliud, tamen non dispositione necessaria quin posset esse sub alio contrariorum manens; et isto modo essentia non est indifferens. 3o modo dicitur indifferens quando aliquid inseparabiliter determinat unum, tamen neutrum includit in suo intellectu, sicud homo indifferens est ad risibile, et hoc est improprie, quia aliter esset indifferens ens ad verum et non verum; et sic essentia est indifferens ad esse et non esse. » Voir A. LITTLE et F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians,* Oxford, 1934, p. 335-336.

[15] Voir A.-M. GOICHON, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina,* Paris, 1937, p. 143.

[16] *In de Ente et Essentia,* c. 6, éd. Laurent, 1934, p. 188.

D'ailleurs, la même doctrine se rencontre déjà dans le *deuxième livre* du *Contra Gentiles*, c. 30, probablement contemporain de la q. 5 du *De potentia*, ou écrit peu de temps après.

Nous donnons ici un extrait de ce texte dans la traduction récente du père Corvez :

> Mais nous allons voir que, parmi les choses créées, il y en a dont l'existence est simplement et absolument nécessaire. En effet, l'existence de ces choses en lesquelles il n'y a pas de possibilité au non-être est purement et simplement nécessaire. Or, certaines choses sont produites dans l'être par Dieu de telle sorte que, dans leur nature, il y a puissance au non-être. Ceci arrive du fait que la matière en elles est en puissance à une autre forme. Donc les choses en lesquelles il n'y a pas de matière, ou bien, s'il y en a, dans lesquelles elle n'est pas en puissance à une autre forme, ces choses ne sont pas en puissance au non-être. Leur existence est donc purement et simplement nécessaire [17].

Si nous laissons de côté le cas des *corps célestes*, nous pouvons, à la suite de ce texte, définir un *être contingent* : un être dans lequel il y a une puissance au non-être, c'est-à-dire la matière première; par contre, un *être nécessaire* est un être où cette puissance au non-être fait défaut; ce qui est le cas des êtres immatériels.

Essayons maintenant d'expliquer et de justifier le principe : *quod possibile est non esse, quandoque non est*, point central de la discussion.

Plusieurs auteurs, comme le père Héris [18] et le père Holstein [19], prétendent que le mot *quandoque* a un sens purement métaphysique, nullement temporel. « Il ne s'agirait donc pas, dans le texte de saint Thomas, d'une destruction future ou passée, mais d'une inaptitude ontologique à être, affectant, du fait de la totalisation de possibilité pure qu'il réaliserait, un monde qui ne comprendrait que des possibles [20]. » Mais, comme l'a remarqué F. Van Steenberghen : « Il me paraît bien improbable que *quandoque* ait ici un sens purement métaphysique; il est bien plus simple et plus naturel de penser que saint Thomas reprend à son compte le principe aristotélicien selon lequel tout être contingent (possibile esse et non esse) a une durée limitée (quandoque non est), tandis que tout être nécessaire est éternel (et, inversement, tout être éternel est nécessaire); tout être contingent

17 Ed. Lethielleux, Paris, 1954, p. 92.
18 *Bulletin Thomiste*, 1928, p. 319.
19 *Op. cit.*, p. 367.
20 Voir H. Holstein, *op. cit.*, p. 367.

a donc *commencé par n'être pas* [21]. » Saint Thomas a longuement expliqué ce principe dans son *De cælo et mundo* (I, l. 24-29), où il parle des êtres immatériels et des êtres corporels. Pour plus de clarté, distinguons ces deux cas [22].

Pour saint Thomas les êtres *immatériels* sont absolument incorruptibles, ils existent nécessairement et ne peuvent pas ne pas être, « quia quod *potest* semper esse, *ex necessitate* semper est, unde non potest non semper esse [23] ». En effet, ces deux affirmations : *possibile semper esse* et *possibile non semper esse*, c'est-à-dire *possibile quandoque non esse*, sont contradictoires pour une seule et même chose [24]. L'une des alternatives peut se réaliser, mais pas les deux à la fois.

> Et ideo si ponamus illud quod semper fuit, fuisse possibile non esse pro illo tempore, sequitur quod possit simul esse et non esse [25].

Dans le développement de cette preuve, saint Thomas suit pas à pas la dialectique d'Aristote. Cependant, il ne craint pas d'en donner cette explication plus métaphysique et plus profonde : *unumquodque tantum est, quantum potest esse. Non enim aliquid deficit esse nisi quando jam non potest esse, eo quod omnia esse appetunt* [26]. Donc, pour saint Thomas, une chose existe aussi longtemps que le lui permet son désir d'exister. La durée de son existence correspond à la finalité de ce désir. Il s'agit évidemment d'un désir inné. Ce désir n'est pas un acte, mais un appétit ontologique, c'est-à-dire une tendance, une ordination transcendantale. Or, un tel désir de réaliser toutes ses possibilités, toutes ses virtualités, ne saurait être vain : *desiderium naturale non potest esse inane.* On doit donc conclure que les anges, parce que incorruptibles, sont faits pour exister éternellement; dès lors : *ex necessitate semper erunt.* Nous disons bien *erunt* car, de là, on ne peut pas déduire qu'ils ont toujours existé, c'est-à-dire *ab æterno* ! C'est ce que prouve saint Thomas dans son deuxième livre du *Contra Gentiles*, c. 84 : « Rappelons-nous — écrit-il — que la vertu ou la puissance d'une chose ne s'étend pas à ce qui fut, mais à ce qui est ou sera; en ce qui regarde le passé, la possibilité n'a plus cours. Du fait

21 *Op. cit.*, p. 239-240.
22 Il ne nous semble pas nécessaire de reproduire ici point par point toute l'argumentation de saint Thomas, il suffit d'en souligner les principes essentiels.
23 *De cælo*, I, l. 29, ed. *Leonina*, t. III, p. 116, 8.
24 Voir *De cælo*, I, l. 27, p. 109, 5.
25 *De cælo*, I, l. 29, ed. *Leonina*, t. III, p. 116, 5.
26 *De cælo*, I, l. 29, p. 116, 5.

que l'âme possède la vertu d'être toujours, on ne saurait conclure qu'elle a toujours été, mais qu'elle sera toujours [27]. »

Le même raisonnement s'applique *au cas des êtres matériels.*

En tant que *corruptible,* un être corporel *doit nécessairement* se corrompre :

> Impossibile est quod id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corrumpetur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile [28].

On peut en dire autant à propos de la *génération* de ces êtres :

> Non potest esse, quod aliquid jam existens in sua natura sit generabile, et tamen non sit generatum, sed ab æterno præextiterit [29].

Ces êtres ont dû avoir un *commencement* dans leur existence. Ils n'ont pas toujours existé. Ceci, encore une fois, à cause de la matière première, principe du devenir substantiel de l'être matériel.

Que l'on n'objecte pas la possibilité d'une création *ab æterno* ! Il va de soi qu'une création *ab æterno* est possible dès lors que Dieu, c'est-à-dire le Créateur, existe; or, c'est ce que nous devons prouver. De même, l'hypothèse d'une régression infinie *a parte ante,* dans la série des causes subordonnées *per accidens,* ne tient pas ici : en effet, une telle hypothèse n'est possible que *si* Dieu existe *ab æterno.*

On peut donc conclure que chaque être matériel a eu un *commencement* dans son existence. C'est pour lui, la seule manière possible de venir à l'existence. La création ne doit pas être prise en considération, parce qu'on doit précisément prouver l'existence du Dieu Créateur.

Il reste une *dernière difficulté* : la portée exacte de la proposition : « Si donc tous les êtres sont contingents, il y a eu un temps où rien n'existait dans le monde. Mais, s'il en était ainsi, maintenant encore rien n'existerait... ce qui est évidemment faux. »

Pour nous, le sens de cette phrase du saint Docteur paraît assez clair. En effet, si vous admettez que *tout* est contingent, vous excluez par le fait même le nécessaire et l'éternel, c'est-à-dire le *semper esse.* Donc tout a eu un *commencement.* Mais alors, à un moment donné il

[27] Trad. de L.-J. Moreau, éd. P. Lethielleux, Paris, 1954, p. 345. Voir aussi : *De potentia,* q. 3, a. 17, ad 2 : « nulla virtus neque essendi neque operandi respicit præteritum, sed solum præsens vel futurum » et *De cælo,* I, l. 29, p. 117, 10 : « nulla potentia respicit id quod factum est in præterito, sed id quod est in præsenti vel id quod futurum est ».

[28] *De cælo,* I, l. 29, ed. *Leonina,* t. III, p. 116, 8.

[29] *Ibid.*

n'y avait rien. S'il en était ainsi, actuellement encore, rien n'existerait, ce qui est absurde. Il apparaît donc que l'hypothèse du *pur contingence* n'est pas tenable. Poser le pur contingent obligerait à dire que rien n'existe. Donc, *tout* n'est pas contingent, mais il faut quelque être nécessaire dans les choses. Cet être nécessaire a sa raison d'être ou bien en lui-même et alors c'est Dieu; ou bien il la tient d'*un autre* : mais, dans ce cas, comme la régression à l'infini des causes essentiellement subordonnées est impossible, le principe de raison suffisante exige de poser un être qui soit nécessaire de par son essence même et donc, qui existe en vertu même de son essence. Ce ne peut être que Dieu.

Dieu ou rien ! Telle est l'alternative devant laquelle saint Thomas nous place. C'est dire la force démonstrative et le bien-fondé de la *tertia via,* telle qu'elle se trouve dans la *Somme théologique.*

A. Pattin, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Autour du mystère de l'Assomption

En son fascicule de janvier-mars 1956, la *Revue* [1] a publié des pages du R.P. Lachance, eudiste, sur *La fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, étudiée à la lumière de sa sainteté.* L'article, qui se rapporte à la constitution *Munificentissimus,* en particulier à la définition dogmatique par où elle s'achève, paraît justifier les réflexions suivantes.

— I —

A. Est-il « vrai que le souverain pontife ne dit pas que ce soit par la mort que la vie terrestre de Marie se soit terminée » ? A ne regarder que les termes mêmes de la définition dogmatique, on pourrait le croire, sans doute. Mais il s'agit de savoir si cette formule doit être comprise isolément. Un énoncé qui vient clôturer un débat ou quelque exposé, risque fort d'être mal interprété si on le coupe des considérations qui le précèdent et le préparent.

Le père Lachance étudie « la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie » sans faire état des développements doctrinaux de la bulle, comme si, de fait, ils ne touchaient pas au sujet. Raisonnant « à la lumière de la sainteté » de la Mère de Dieu, il rappelle bien le principe que cette sainteté se mesure au degré de ressemblance avec Jésus-Christ, le Chef de l'humanité rachetée; mais il néglige la précision donnée par la constitution : « Filio suo conjunctissimam *Ejusque semper participantem sortem* [2] » ; il omet également les applications que le pape expose en accord avec la Tradition — « inde a remotis temporibus per sæculorum decursum [3] » — et qui montrent que la Mère corédemptrice a toujours partagé le sort de son Fils, y compris la mort.

En particulier, dit le pape, le fait que l'Évangile montre la très Sainte Vierge associée à son Fils dans la souffrance inclina les premiers

1 *Revue de l'Université d'Ottawa,* 26 (1956), p. 5*-22*.
2 *A.A.S.,* 32 (1950), p. 768.
3 *Ibid.,* p. 757.

chrétiens à croire qu'elle aussi mourut, mais tout en professant que son corps saint ne fut jamais exposé à la corruption du tombeau : « haud difficile iisdem fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum jam Unigenam suum, ex hac vita decessisse. Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum ejus corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse [4]. »

Traduire, comme fait le père Lachance, « ex hac vita decessisse » par « quitta cette vie », c'est diminuer la force de l'expression latine, laquelle, sans aucun doute, signifie très précisément « mourir ». Les dictionnaires de Lebaigue, de Quicherat, de Harper, de Forcellini indiquent ce sens, tant pour « decedere de vita » ou « decedere » pris seul, que pour « decidere ». A quoi s'ajoute ici une preuve tirée du contexte : à moins d'entendre l'expression au sens de « mourir », la phrase qui suit ne se comprend plus : « cela, dit le pape — c'est-à-dire le fait de penser que la très Sainte Vierge mourut, — n'empêcha nullement les chrétiens de croire et de professer ouvertement que son saint corps ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau ». On s'explique moins encore un passage antérieur où le pape déclare que « la bienheureuse Vierge ne fut pas exposée à la loi de *demeurer* dans la corruption du tombeau et n'eut pas à attendre jusqu'à la fin des temps la rédemption de son corps : *legi illi permanendi in sepulcri corruptione* [5] ». On ne parle d'exemption de *demeurer* au tombeau que pour qui y fut déposé.

B. Toujours parce qu'il l'isole de l'élaboration théologique qui la prépare dans la bulle, et donc aussi de la Tradition, le père Lachance se croit fondé à voir « dans la définition pontificale... d'abord une direction à suivre dans la manière de poser le problème de la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie et peut-être aussi un commencement de solution » (p. 5*-6*). Cela fait un exemple de plus de la facilité avec laquelle, de nos jours, des théologiens remettent en question des doctrines communément admises. La mort de la très Sainte Vierge est

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 754.

une « thèse communément reçue », écrivait récemment M. l'abbé Laurentin, à l'encontre de la *Mariologia* du R.P. Roschini [6].

Au dire du père Lachance, « il faut se demander maintenant comment s'est terminée la vie terrestre de la Vierge Marie, et non plus poser la question comme on l'a fait jusqu'ici : la Vierge Marie est-elle morte ? » Il commente : « se demander si Marie est morte c'est, dans la formule même du problème, préjuger la question, comme si la vie terrestre de Marie ne pouvait se terminer que par la séparation de l'âme et du corps qui est ce qu'on appelle ordinairement la mort » (p. 6*).

Ainsi donc, depuis des siècles, la Tradition dans son ensemble se serait assez grossièrement méprise et il eût fallu attendre cette génération pour découvrir la véritable nature du problème... La prétention critique de notre âge se demande-t-elle suffisamment si elle évite bien la naïveté ? Et puis, qui voudra croire que « se demander si Marie est morte » serait laisser entendre que sa vie ne pouvait se terminer que par la mort ? A ce compte, on ne voit plus très bien comment il serait légitime de se demander si Dieu existe, ... si Jésus-Christ est Dieu, ... s'il est présent dans l'eucharistie, ... et mille autres questions qui remplissent nos manuels de théologie.

C. Le père Lachance propose de concevoir « la fin de la vie terrestre de la Vierge Marie » de la manière suivante (p. 17*-19*) : sans aucune séparation du corps et de l'âme, la très Sainte Vierge, dans un degré suprême de contemplation, aurait « été ravie par Dieu à la claire vue de l'Essence divine... La vision béatifique [aurait] été substituée à la connaissance obscure de l'état de voie » (p. 18*). A cette « saisie définitive, ... fin de la vie terrestre », le Père veut « donner analogiquement le nom de « mort», puisque c'est la fin de la vie passible » (p. 19*). Mais, à son avis, ce n'est là que le premier des « deux moments logiques à distinguer dans l'Assomption. Suit immédiatement le second mouvement, le mouvement de l'amour entraînant, coulant toute la personne dans l'objet de son amour : le moment de l'amour béatifique, auquel on donne le nom d'Assomption... » (p. 18*) ; « c'est l'acte par lequel Dieu prend vers soi une personne à qui Il fait partager sa béatitude... Il faut donc écarter toute idée d'envolée, de

[6] Voir *La Vie spirituelle*, supplément, mai 1956, p. 216.

montée vers Dieu : mais c'est bien plutôt l'action de Dieu prenant le corps et l'âme de Marie dans la gloire du ciel » (p. 22*). Deux remarques s'imposent ici.

1. Vouloir que le terme « mort » désigne la simple « fin de la vie passible, sans séparation du corps et de l'âme », c'est aller contre la manière courante de parler, donc créer une équivoque, et sur un point particulièrement grave. Le procédé figure dans la liste des sophismes. Il est clair que la mort, au sens propre et consacré, signifie précisément la séparation de l'âme et du corps.

Rien ne sert d'invoquer un passage où saint Thomas dit que la mort peut concerner parfois le vivant tout entier et parfois les opérations vitales. Pour s'en servir, le Père donne un contresens au texte qu'il cite. L'emprunt est fait au *De Veritate*, q. 13, a. 4, où il s'agit de savoir « quel dégagement des sens requiert la vision intellectuelle de l'Essence divine ». S'appuyant sur plusieurs autorités, la deuxième objection affirme la nécessité d'une séparation complète de l'âme et du corps, donc de la mort. La réponse rappelle que, la vie pouvant signifier soit la substance du vivant soit seulement les opérations, il est normal que la mort également désigne tantôt la privation de l'union substantielle et tantôt une privation d'activités vitales. Saint Augustin, par exemple, écrit : chacun meurt à cette vie d'une façon ou de l'autre, soit en quittant complètement le corps, soit en renonçant aux préoccupations charnelles. C'est dans ce deuxième sens qu'on entendra saint Augustin et saint Grégoire cités dans l'objection; la chose est particulièrement évidente pour saint Grégoire, qui ajoute : pour voir la Sagesse qu'est Dieu, on doit mourir radicalement à cette vie et n'y garder aucune attache.

Omettant cette interprétation de saint Augustin et de saint Grégoire, le père Lachance utilise comme suit le principe rappelé dans la réponse : « Nous savons que dans cette claire vue de l'Essence divine, les fonctions vitales arrêtent momentanément, qu'elles sont suspendues et que celui qui est dans cet état est comme dans un état de mort, selon l'enseignement de saint Thomas » (p. 17*). — On aura déjà remarqué le glissement de la pensée : le Père écrit : « les fonctions vitales », sans limitation, alors qu'il s'agit de la seule sensibilité ou de la vie

charnelle; il écrit : « celui », donc le vivant subsistant, « qui est dans cet état », savoir la vision béatifique, « est comme dans un état de mort ».

Inutile d'insister sur la criante impossibilité, dont on ne trouvera pas, évidemment, la moindre trace en saint Thomas. Comme d'habitude, le Docteur Angélique a interprété avec déférence la pensée patristique; il l'a fait en signalant une acception élargie de l'idée de « mort ». Mais, s'il enseigne que certaines fonctions absorbantes d'une faculté peuvent gêner, voire suspendre le jeu des autres facultés, il précise que cela s'applique à la condition d'ici-bas, en raison de l'imparfaite sujétion du corps à l'égard de l'âme; « à la résurrection, dit-il, l'intelligence pourra s'adonner à la contemplation de l'Essence divine sans abstraction par rapport à la sensibilité [7] ».

Disons donc que là où il n'y a pas de séparation de l'âme et du corps, il n'y a pas non plus à parler de « mort » au sens propre.

2. Quant à l'idée du père Lachance sur l'Assomption, on ne saurait, semble-t-il, l'accepter sans réserves. Si le corps lui-même a sa part dans la glorification, s'il a quitté la terre où il était localisé, il faut bien qu'il y ait eu quelque déplacement local, « envolée, montée vers Dieu ». Le livre des *Actes* (I, 9-10) l'écrit en toutes lettres de Notre-Seigneur : « Jésus fut élevé sous le regard des Apôtres et un nuage le déroba à leurs yeux... Ils tenaient la vue fixée au ciel pendant qu'Il s'en allait. » Ce qui est vrai, ce sur quoi la bulle a nettement insisté, c'est que l'Assomption consiste avant tout dans l'entrée au ciel, c'est-à-dire l'admission à l'état surnaturel de la vision béatifique. Le pape enseigne que, de fait, la très Sainte Vierge est morte et a bénéficié d'une résurrection anticipée — nous l'avons montré ailleurs [8] et nous y reviendrons, s'il plaît à Dieu, avec plus de développement, — mais il précise que le mystère de son Assomption consiste formellement dans l'élévation en corps et en âme à la gloire du ciel.

On a vu le père Lachance distinguer deux moments logiques dans l'Assomption. Veut-il simplement accuser le double aspect de la connaissance et de l'amour nécessaire à la glorification ? Tout le monde y souscrira. Mais quand il paraît réserver le nom d'Assomption au moment de l'amour béatifique, on est bien obligé d'avouer que la

[7] *De Veritate*, q. 13, a. 3, c., ad 1[m].
[8] Voir *Marianum*, 14 (1952), p. 328-339.

suggestion est étrange, dès qu'on la met en regard de la Tradition catholique.

« Cherchons, dit l'abbé Laurentin, dans la vraie lumière de la Tradition [9]. »

— II —

Le père Lachance s'est-il inspiré du travail de M. Charles de Koninck sur le même sujet ? Il y fait penser, en tous cas.

En vue d'éclairer « le problème de la mort de Marie », l'éminent professeur de l'Université Laval propose de distinguer la mort prise comme acte de séparation instantanée, et prise comme état de séparation plus ou moins durable. C'est uniquement dans le premier sens que la très Sainte Vierge serait morte, dans son « passage de la condition mortelle à l'état de gloire ».

A notre avis, la distinction elle-même ne fait pas de difficulté; aussi ne nous y sommes-nous pas arrêté en examinant ailleurs l'opinion [10].

Il en va autrement pour ce qui concerne l'application à la très Sainte Vierge. Ce n'est pas que M. de Koninck se contredise : cela, nous ne l'avons ni écrit ni pensé. Et pour cause : dans la première partie de son étude, où il analyse, de façon remarquable, la bulle *Munificentissimus,* il admet que la très Sainte Vierge mourut; dans la deuxième partie où, « sous toutes réserves », il avance son « hypothèse » relative à la manière de comprendre la mort de Marie, son explication, selon nous, ne sauvegarde pas la réalité de la mort. Nous disons : *selon nous,* car lui-même, évidemment, estime qu'elle la sauvegarde. Il ne peut donc être question de lui reprocher de se contredire.

A. Le point précis du débat se ramène à ceci : peut-on soutenir que la très Sainte Vierge n'a connu la mort qu'au premier sens du mot, qu'elle « n'a jamais connu la mort commune », que pour elle, « la mort ne s'est vérifiée que du premier instant même de sa vision dans le Verbe » ?

La chose nous paraît impossible, parce que contraire à l'enseignement de la bulle. Comme il s'agit d'un problème théologique, la méthode exige que toute explication respecte d'abord les indications

9 Voir *Vie spirituelle,* supplément, mai 1956, p. 232.
10 Voir *La Semaine religieuse de Québec,* 29 avril 1954, p. 546-552.

du Magistère, puisqu'il est le maître d'interprétation de la doctrine révélée.

Or, d'après la bulle, il semble hors de doute que la très Sainte Vierge est morte et est *demeurée dans l'état de mort durant un certain temps* difficile à déterminer. Le pape déclare qu'elle n'eut pas à « demeurer dans la corruption du tombeau ni à attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps, ... la réunion de son corps à son âme glorifiée [11] ». C'est dire qu'elle fut déposée au tombeau, après être morte de notre mort; par privilège « elle fut préservée de la corruption sépulcrale et, à l'exemple et à la suite de son Fils, elle triompha de la mort et fut transportée en corps et en âme dans la gloire du ciel [12] ». De nombreuses citations établissent le caractère traditionnel de cette doctrine. Dès les premiers temps, lisons-nous, les chrétiens ont estimé que la Mère de Dieu mourut, à l'exemple de son Fils; mais cela ne les empêcha pas de croire que son corps ne fut jamais livré à la corruption du tombeau, qu'il ne se décomposa jamais en pourriture ni en poussière [13]. Voici quelques-uns des témoignages relevés par la bulle : « La Mère de Dieu a subi *la mort temporelle*, mais les chaînes de la mort n'ont pu la retenir... *Dans le tombeau*, Dieu a préservé son corps de la corruption : « Mortem subiit temporalem... sicut in partu Te virginem custodivit, sic et *in sepulcro* corpus tuum incorruptum servavit [14]. » Le terme « Dormition » ne peut signifier le simple passage dans la gloire; d'ailleurs, en expliquant la fête ainsi désignée, les pères, les docteurs et les livres liturgiques entendent commémorer non seulement que la bienheureuse Vierge Marie n'a subi aucune corruption de son *corps inanimé* (« exanimis corporis corruptionem »), mais encore qu'elle a remporté un triomphe sur la mort (« ex morte deportatum triumphum ») et qu'elle a été glorifiée dans le ciel, « à l'exemple de son Fils unique [15] ». « Il fallait que son corps fût préservé de toute corruption *même après la mort* (etiam post mortem) [16]. » Dieu la ressuscita *du sépulcre* (« a sepulcro [17] »).

11 *A.A.S.*, 32 (1950), p. 754.
12 *Ibid.*, p. 768-769.
13 *Ibid.*, p. 758-759.
14 *Ibid.*, p. 759.
15 *Ibid.*, p. 760.
16 *Ibid.*, p. 761.
17 *Ibid.*, p. 762.

Ceux qui persistent à nier le fait de la mort de la très Sainte Vierge sont réduits, ou bien à passer sous silence tant de déclarations de la bulle, pour y substituer quelques témoignages isolés, voire aberrants, dans lesquels, à l'encontre du pape — qui, de ce fait, se serait trompé — ils voudraient reconnaître le courant traditionnel authentique : c'est là manquer au premier principe de la méthode en théologie; ou bien à prétendre que le pape aligne des citations sans adopter leur contenu, bien plus, alors même que leur contenu irait contre le dessein qu'il poursuit : c'est ne pas voir qu'il ne cite pas toujours, notamment au début de la bulle, quand il expose la notion catholique de l'Assomption (ce qui commande tout le reste); c'est ne pas voir non plus comment il encadre et enchaîne les citations par des réflexions personnelles où l'on sent le Maître de doctrine qui enseigne l'Église entière (ce but n'est-il pas tout particulièrement celui d'une constitution dogmatique comme *Munificentissimus* ?); c'est donc mettre l'incohérence dans un document de si haute importance, le discréditer réellement et comme le réduire à rien.

Mais, à parler franchement, nous ne voyons pas du tout comment la notion de l'Assomption exposée dans la bulle, comment les citations reproduites plus haut pourraient laisser la moindre place pour l'hypothèse explicative proposée par M. de Koninck. La netteté, le réalisme du langage sont tels que la mort ici désignée ne peut être que la mort commune, celle qui atteint tous les hommes, celle que Jésus lui-même a voulu expérimenter. Faire appel à l'expression employée dans la définition dogmatique, « *expleto terrestris vitæ cursu* », n'est pas de bonne méthode ici : d'elle-même, l'expression est imprécise et loin de prévaloir contre celles qui sont très claires, elle demande à être comprise à leur lumière, d'autant plus qu'elle arrive à la fin du document pontifical. (Pour le dire en passant, cette obligation d'interpréter en fonction du contexte impose de reconnaître que la vérité de la mort de la très Sainte Vierge se trouve contenue implicitement dans cette circonstancielle de la formule de définition : en lisant ces mots, « le cours de sa vie terrestre achevé », on ne peut éviter de penser qu'il s'agit de la personne même dont les considérants antérieurs ont montré qu'elle est morte.)

B. Si M. de Koninck nie que la très Sainte Vierge soit morte et ait été ensevelie, c'est parce qu'il estime que « la Mère de Dieu aurait cessé d'exister pendant ce temps ». Il s'explique : « La relation réelle de maternité est manifestement dans la substance complète, corps et âme, et dès lors « Mère de Dieu » ne se vérifie que de la personne [18]. » « Or, comment Dieu aurait-il pu permettre que la Mère du Fils cessât d'exister même pour un intervalle de temps si minime fût-il... La grâce de maternité aurait été révoquée sans faute préalable [19]. »

Peut-être ces propositions auraient-elles besoin d'un certain nuancement. C'est vrai que la relation de maternité demande comme sujet la substance, vrai encore qu'ici-bas ce sujet n'est, *de fait*, que la substance complète, l'individu subsistant, la personne. Quant à prétendre que la dite relation requerrait *absolument* la substance complète, au point de ne pouvoir demeurer d'aucune façon dans l'âme subsistante, à l'état séparé, il nous semble que la chose devrait être prouvée, mais il est douteux qu'on puisse le faire.

Qui voudrait soutenir que les âmes des défunts ne gardent rien des relations qui, sur la terre, les unissaient à leurs parents, à leurs amis et aux diverses causes qu'elles y défendaient ? Si tout cela ne comptait plus, comment comprendre l'usage général, si souvent recommandé par le Magistère, de s'adresser tantôt à tel saint et tantôt à tel autre, suivant la nature de nos nécessités ? Pourquoi saint Thomas d'Aquin fut-il déclaré patron des universités, saint François-Xavier et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, des missions, etc. ? Sans doute, parce qu'ils se préoccupent encore de certaines fonctions de l'Église et qu'ils continuent de quelque manière à jouer le rôle qui fut le leur ici-bas. Enfin, comme leur vie de mérite ou de démérite sur terre fut dépendante de leur situation sociale, ainsi les sanctions qu'ils reçoivent ne peuvent manquer d'y être elles-mêmes proportionnées, cela, dès avant la résurrection des corps.

En vérité, toutes ces considérations, qui sont des certitudes, ne sauraient se comprendre qu'en admettant quelque permanence personnelle dans le cas des âmes séparées.

[18] De Koninck, *La Piété du Fils*, p. 142.
[19] *Ibid.*, p. 144.

Nous disons *quelque* permanence d'ordre personnel, pour marquer qu'elle est imparfaite et diminuée. Il va de soi que les âmes séparées, n'étant pas des substances complètes spécifiquement, ne peuvent non plus être des personnes humaines complètes. On le notera, notre assertion est négative, elle laisse la chose dans l'indéfini : ce ne sont pas des personnes complètes. Aussi, quand M. de Koninck semble nous ranger parmi ceux qui voient dans l'âme séparée une « personne incomplète [20] », il modifie notablement notre pensée, d'une façon que ni le texte ni le contexte ne légitiment.

Il est certes important d'écarter toute adultération du concept de personne; mais la solution du problème présent ne demande pas moins de garantir la continuité de vie entre la condition terrestre et celle de l'au-delà. « Pour vos fidèles, Seigneur, chante la *Préface des Défunts*, la vie change seulement, elle n'est pas enlevée. » Le changement de condition de vie suppose nécessairement une certaine permanence de la vie même, et donc une certaine continuité du côté du sujet vivant; ce que d'ailleurs les mots « pour vos fidèles » indiquent avec un à-propos significatif; plus nette encore est la déclaration de Jésus : « Qui croit en moi, fût-il mort, vivra [21]. »

En quoi consiste au juste cette permanence, il serait intéressant de le préciser. D'abord, avec saint Thomas, tenons pour un fait que, la mort advenant, l'homme ou l'animal cessent d'être un homme ou un animal... « Et donc, soutenir que durant le triduum de sa mort, Jésus-Christ aurait néanmoins continué à être un homme, ce serait, à parler proprement et absolument, une erreur [22]. » Il faut noter la restriction « simpliciter et absolute », qui autorise un point de vue secondaire et particulier.

Ce point de vue, la réponse à une objection va l'indiquer. « Nous adressant à l'âme de saint Pierre, nous disons : saint Pierre, priez pour nous. » En paraissant ainsi identifier l'homme et son âme, explique le saint docteur, on ne prétend pas, évidemment, que l'âme soit tout l'homme, mais on veut dire qu'elle en est *la partie principale* et qu'en elle existe virtuellement toute la structure de l'homme : « Homo dicitur

20 *La Semaine religieuse de Québec*, 1954, p. 728; *Laval théologique et philosophique*, 10, p. 212-215.
21 Jean, 11, 25.
22 III[a], q. 50, a. 4.

esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis [23]. » On reconnaît le principe bien thomiste de la prépondérance de la forme substantielle : étant le déterminant caractéristique de l'espèce, c'est elle qui compte avant tout, non seulement pour nous qui voulons nous expliquer les natures, mais même pour le Créateur qui les conçoit et les réalise : « Natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur [24]. » Aussi est-ce en fonction de la forme que tout le reste est considéré et agencé. L'existence elle-même est le fait de la forme, puisque Dieu la communique à tout être en étroite correspondance avec sa forme : « Primus effectus formæ est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam [25]. » « [...] esse, per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei [26]. » C'est tout spécialement vrai de l'âme humaine qui, subsistante par elle-même, est réellement titulaire de l'existence et la communique au corps en l'informant — sans préexistence d'ailleurs — parce qu'elle est créée forme informant : « Licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud *esse est corpori ab anima*, ita quod anima esse suum in quo subsistit corpori communicat [27]. »

Et donc, tout en évitant de confondre l'âme séparée et la personne, il y a de sérieuses raisons métaphysiques de nous adresser aux saints selon la manière traditionnelle dans l'Église. L'âme, titulaire primordiale de l'existence, demeure la même; bien plus, son individuation, qui ne se conçoit pas sans référence au corps, lui reste également de quelque façon, par le fait que son corps est destiné à ressusciter : « Individuatio animæ, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit pereunte corpore [28]. » « Habet caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem [29]. »

23 *Ibid.*, a. 2.
24 I^{a}-II^{æ}, q. 71, a. 2; *In II Met.*, l. 4 : éd. CATHALA, n° 320.
25 I^{a}, q. 42, a. 1, ad 1^{m}.
26 I^{a}, q. 104, a. 1, ad 1^{m}.
27 *De Anima*, a. 14, ad 11^{m}.
28 *De Anima*, a. 1, ad 2^{m}.
29 III^{a}, q. 50, a. 2, ad 2^{m}.

Ainsi, c'est bien à l'âme principalement que l'homme doit d'être un tout spécifiquement complet, un subsistant distinct et, par là même, un sujet d'activité. Comment, dès lors, ne pas conclure que, malgré sa condition forcée et antinaturelle, l'âme séparée demeure aussi de quelque façon, le sujet de bien des relations ? Et donc, durant l'état de séparation qui suivit la mort, l'âme de la très Sainte Vierge pouvait très bien, c'est-à-dire très réellement, conserver la relation de Maternité, non moins que les autres attributions et privilèges de sa dignité. Saint Thomas ne fait qu'exprimer la foi commune lorsqu'il enseigne que l'âme du prêtre défunt garde la relation sacerdotale : « [...] esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est Ordinis character. Unde, per mortem homo [sic] non perdit Ordinem sacerdotalem [30] » ; que les âmes des défunts continuent à s'intéresser à nos affaires [31], et que l'ordre de la charité garde sa valeur au ciel [32], ce qui suppose que de multiples relations restent également en vigueur. (Notons que saint Thomas s'était déjà posé l'objection concernant la manière d'invoquer saint Pierre [33], mais sa réponse, d'ordre psychologique et religieux, sous-entendait le point de vue métaphysique, seul exploité dans la troisième partie de la Somme.)

C. Pour M. de Koninck, on l'a vu, la mort de la très Sainte Vierge ne serait rien de plus que le passage de la condition terrestre à l'état céleste. S'il parle de séparation de l'âme et du corps, il s'agit uniquement de « la séparation de l'âme et du corps animal » avec aboutissement à « l'union de l'âme au corps de gloire [34] ».

Mais, nous croyons l'avoir montré, cette manière d'entendre la mort est véritablement équivoque par rapport à celle de la bulle et du langage courant. La mort, au sens vrai du mot, détruit l'homme ou l'animal, parce qu'elle provient de la séparation de l'âme forme substantielle du vivant : « Pertinet ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal : mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis [35]. »

30 III[a], q. 50, a. 4, ad 3[m].
31 I[a], q. 89, a. 8, c. et ad 1[m].
32 II[a]-II[æ], q. 26, a. 13.
33 II[a]-II[æ], q. 83, a. 11, ad 5[m].
34 *La Piété du Fils*, p. 136, 139.
35 III[a], q. 50, a. 4.

M. de Koninck touche en passant au problème de critique textuelle concernant *1 Cor.*, 15, 51 : sans vouloir trancher, il semble retenir la position de saint Thomas [36]. Nous croyons qu'en la matière, il est nécessaire d'adopter les conclusions de la critique, pour savoir quelle leçon est traditionnelle et fait autorité, conformément à la clause du concile de Trente : « prout in Ecclesia catholica legi consueverunt [37] ». Or, disent les spécialistes, la leçon « omnes non dormiemus sed omnes immutabimur » peut être considérée comme certaine [38].

D. Enfin, quand il s'agit d'expliquer comment se fait la glorification du corps, un texte comme le suivant accorde à l'âme un rôle actif qui semble difficile à admettre : « Du point de vue de la causalité formelle, il paraît tout naturel que l'âme, en vertu de sa gloire, adapte à elle-même, en l'innovant d'une manière radicale, son sujet de nature mortelle, lui accordant cet « esse spirituale », grâce à quoi la personne est elle-même établie tout entière dans l'état de gloire [39]. » N'est-ce pas oublier que l'être naturel de l'âme n'est que puissance obédientielle à l'égard de la grâce ? Même quand elle possède la grâce, l'âme n'en est pas maîtresse. Elle ne l'est donc pas davantage de sa condition glorieuse. Aussi est-il contre-indiqué de lui attribuer un pouvoir de communiquer au corps la glorification, ou même de le préparer à la recevoir par quelque innovation radicale. L'initiative et l'accomplissement de ce changement de condition doit être laissé à la seule vertu de Dieu, comme l'enseigne saint Thomas avec netteté : « Nullum principium activum resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, neque respectu dispositionis quæ est necessitas ad talem conjunctionem... Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis [40]. » ... « Anima, sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur... Similiter *etiam gloriam corporis Ipse faciet...* sicut et animam immediate glorificat [41]. »

36 *La Piété du Fils*, p. 99-107.
37 DENZ., n° 784.
38 Voir, par exemple, M^gr^ LUSSEAU, *Manuel d'Etudes bibliques*, t. V, 1^re^ partie, p. 469.
39 *La Piété du Fils*, p. 139.
40 *Suppl.*, q. 75, a. 3.
41 *Ibid.*, q. 76, a. 3.

Cela n'empêche d'ailleurs aucunement de concevoir la glorification du corps comme une dérivation de la lumière de gloire qui atteint premièrement l'âme et, par elle, le corps : mais tout s'opère sous la seule efficience divine.

* * *

Conclusion. — La très Sainte Vierge Marie est vraiment morte de mort semblable à celle de tous les humains. Son corps séparé de son âme est demeuré quelque temps au tombeau, sans y être touché par la corruption. Durant cet intervalle, la Maternité divine n'a pas disparu, mais elle a été conservée dans l'âme subsistante. Ensuite, par une véritable résurrection, Dieu a réuni le corps et l'âme de sa Mère pour l'établir dans l'état glorieux du ciel.

Louis-Marie Simon, o.m.i.

Chronique Biblique

Ancien Testament

I. — GÉNÉRALITÉS.

1. Du 27 août au 1er septembre 1956 eut lieu à Strasbourg (France) le second *Congrès international pour l'étude de l'Ancien Testament.* Le premier s'était réuni à Copenhague en 1953, auquel avaient pris part environ cent trente-cinq savants représentant une vingtaine de nationalités différentes.

Le congrès de Strasbourg, qui s'ouvrait sous la présidence du père R. de Vaux, o.p., avait réuni plus de deux cent cinquante membres, indice de la résonance croissante que trouve l'étude de l'A.T. dans le monde entier. Ce n'est pas le lieu de donner ici un compte rendu des conférences, il nous suffira de transmettre à nos lecteurs quelques réflexions sur ce deuxième congrès international.

Alors qu'au premier congrès de 1953 une seule conférence sur quinze a été attribuée à un catholique (R. de Vaux), le congrès de Strasbourg a entendu huit catholiques sur quinze conférenciers : l'abbé J.-T. Milik, de Jérusalem (*L'édition des manuscrits du Désert de Juda*) ; l'abbé Diez Macho, de Barcelone (*Importants manuscrits hébreux et araméens aux États-Unis*) ; le professeur G. Rykmans, de Louvain (*Résultats archéologiques et épigraphiques d'une mission en Arabie Séoudite*) ; le recteur de l'Institut biblique pontifical, le père E. Vogt, de Rome (*Die neue babylonische Chronik über die Schlacht von Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem*) ; le professeur J. Coppens, de Louvain (*La bénédiction de Jacob, Genèse 49*) ; le père Castellino, de Rome (*Les origines de la civilisation d'après la Bible et les textes cunéiformes*) ; Mgr P. W. Skehan, de Washington (*The Qumrân Manuscripts and Textual Criticism*) ; le professeur Junker, de Trèves (*Das Messiasbild des Propheten Isaias*).

Le congrès de Copenhague avait complètement négligé la théologie biblique, celui de Strasbourg ne s'est pas contenté de philologie, de

critique textuelle, d'histoire et d'archéologie, il a eu sa « journée » de théologie biblique avec deux conférences; outre celle de M. Junker déjà mentionnée, celle du professeur W. Eichrodt : *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese ?* Il est symptomatique d'ailleurs que, lors de son allocution inaugurale, le père de Vaux a pu dire que pour interpréter correctement la Bible il fallait un minimum de sens religieux. Et l'ensemble du congrès n'a pas formulé un démenti. C'est dans un esprit de respect mutuel, chacun reconnaissant la sincérité et la probité scientifiques de l'autre, que ces journées se sont passées.

Ces quelques notes en marge d'un congrès international des exégètes permettent de mesurer la part importante, universellement reconnue, que l'exégèse catholique occupe dans l'étude scientifique de l'Ancien Testament. Elles montrent aussi un des heureux effets, et non des moindres, de l'encyclique *Divino Afflante* de S.S. Pie XII.

Le prochain congrès est prévu pour 1959 et se tiendra à Oxford (Angleterre) sous la présidence du professeur Driver.

2. *Les découvertes de Qumrân.* — Le désert de Juda n'a pas encore fini de livrer tous ses trésors. Les manuscrits hébreux de Qumrân, cachés dans ses grottes, continuent de revenir à la lumière après un sommeil de près de deux mille ans. Au cours du congrès international de Strasbourg dont nous venons de parler, le père R. de Vaux a confirmé la nouvelle de la découverte d'une nouvelle grotte contenant des manuscrits (la onzième) au printemps de 1956. Il s'y trouve des manuscrits importants, dont un *Lévitique.*

Cet afflux de manuscrits, provenant tous de la même source, a imposé une nomenclature mieux adaptée que le sigle préconisé par les Américains qui avaient publié la plus grande partie des manuscrits de la première grotte sous l'appellation de *Dead Sea Scrolls* (sigle : DS) [1]. Le père R. de Vaux a adopté un système de sigles qui désigne les manuscrits par le lieu de la trouvaille et le contenu des documents [2]. En premier lieu se trouve la grotte découverte en 1947 par des Bédouins. Les manuscrits déjà publiés de cette grotte portent les sigles suivants : 1QIs^{a} (premier rouleau d'Isaïe de la première grotte de Qumrân), 1QIs^{b} (deuxième rouleau d'Isaïe de la même grotte publié par l'Univer-

1 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, p. XI.
2 R. de Vaux, *Fouille au Khirbet Qumrân*, dans *R.B.*, 60 (1953), p. 87.

sité hébraïque de Jérusalem), 1QS (Serekh hayyahad = Manuel de Discipline), 1QH (Hodayyoth = Hymnes), 1QM (Milhamat Bne 'Or = Guerre des Fils de Lumière, publié comme le précédent par l'Université hébraïque), 1QpHab (Commentaire d'Habacuc), 1QLamech (Apocalypse de Lamech), etc.

La découverte de la seconde grotte eut lieu en 1952 dans le voisinage immédiat de la première (sigle : 2Q) et elle fut suivie de nombreuses autres grottes (3Q-6Q), toutes sur la falaise qui termine en pente abrupte les montagnes de Juda du côté de la mer Morte, à l'exception de 4Q située au bord de la terrasse marneuse sur laquelle est construit le bâtiment du Khirbet et qui surplombe le Ouadi Qumrân. Par rapport à 1Q l'apport de 2Q-6Q est plutôt maigre, sauf 4Q qui a fourni une masse de fragments toujours encore à l'étude au « Palestine Archæological Museum » de Jérusalem et dont la publication comprendra trois volumes, d'après les indications fournies par l'abbé Milik dans son rapport au congrès de Strasbourg [3].

Au cours des années suivantes le père de Vaux et ses collaborateurs trouvèrent, près de 4Q, quatre nouvelles grottes contenant chacune une petite quantité de fragments (7Q-10Q). Enfin, au printemps de 1956, les Bédouins signalent la découverte d'une nouvelle grotte dans la falaise avec d'importants manuscrits (11Q).

Les textes découverts par l'équipe de l'École biblique furent déposés au Musée palestinien de Jérusalem. Quant aux textes trouvés par les Bédouins il fallait et il faudra les racheter, car les fonds qu'a fournis le gouvernement jordanien ne suffisent pas. Grâce aux contributions de diverses institutions, dont la Bibliothèque Vaticane, la plus grande part de 4Q a déjà pu être rachetée.

Nous avons aussi signalé en son temps [4] la découverte de deux rouleaux de cuivre dans 3Q, gravés d'un assez long texte en écriture carrée, d'une longueur de 2 m. 40 (hauteur 30 cm.). Le matériel employé pour cette inscription n'a pas manqué d'exciter la curiosité du monde savant. Mais l'oxydation était tellement avancée qu'il était impossible de les dérouler. Les spécialistes consultés ont été unanimes à déconseiller tout traitement car la réduction chimique du cuivre

[3] Pour plus de détails, voir *R.B.*, 63 (1956), p. 49 et suiv.
[4] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 23 (1953), p. 119*.

n'eût été possible que sous l'action d'une chaleur relativement intense entraînant le danger de la perte irrémissible du texte. On en est venu alors à découper les rouleaux en fragments après avoir, au préalable, renforcé le cuivre avec un film en matière synthétique transparente. L'opération a été faite au début de 1956 par le professeur H. W. Baker, du Collège technique de l'Université de Manchester (Angleterre).

Le 2 juin 1956, on a annoncé que l'abbé Milik avait fait une traduction provisoire. Dans le texte, il est question de soixante cachettes environ où l'on aurait déposé des trésors en or et en argent surtout. Elles seraient situées entre Hébron et le mont Garizim, principalement aux environs de Jérusalem. Voici la teneur du seul fragment publié de ce texte : « Dans la citerne qui est sous le mur du côté de l'Orient il y a un endroit creusé dans le roc : 600 lingots d'argent. Tout près, sous le coin sud du portique du tombeau de Sadoc et sous le pilastre de l'exèdre : un encensoir en bois de sapin et un encensoir en bois de cassie. Dans la fosse voisine, vers le nord, près du tombeau se trouve une copie de cette inscription avec des explications, des mesures et autres détails. » Ces indications topographiques, assez obscures en soi, sont d'autant plus difficiles à identifier que la toponomie actuelle ne répond plus à celle du premier siècle après Jésus-Christ.

Reste le problème : pourquoi a-t-on employé un métal aussi précieux que le cuivre pour perpétuer cette inscription. La somme des trésors enfouis d'après la nomenclature des rouleaux de cuivre équivaut à environ 200 tonnes d'or et d'argent. Ce chiffre fantastique a fait émettre au père de Vaux l'hypothèse qu'il s'agit d'une liste de trésors imaginaires plutôt que réels. Le professeur K. G. Kuhn, de Heidelberg, par contre, admettrait plutôt la réalité des cachettes tant en raison du matériel employé pour perpétuer l'inscription qu'en raison des indications fournies par l'historien Josèphe sur des cachettes à Jérusalem même, lors de la conquête par Titus [5]. L'avenir, peut-être, donnera un jour la solution. Quoi qu'il en soit, les rouleaux contiennent le document le plus ancien de la langue hébraïque profane postbiblique.

3. *Un nouveau commentaire biblique : Biblischer Kommentar.* — Sous le nom de *Biblischer Kommentar*, une maison d'édition de

[5] *Bell.*, VI, 5, §§ 282, 387-391. Voir *Theologische Literaturzeitung*, 81 (1956), col. 541-546.

Neukirchen (Allemagne) lance un nouveau commentaire pour l'Ancien Testament. La direction du commentaire est confiée à M. Martin Noth, bien connu pour ses études sur les anciennes traditions et l'histoire d'Israël. La publication effective vient de commencer avec le commentaire d'Ézéchiel de Walter Zimmerli [6].

Le but que se propose le nouveau commentaire est de donner une exégèse aussi complète que possible depuis l'étude philologique jusqu'à l'exposé du contenu théologique. L'exégèse sera historique et critique et s'appliquera à caractériser les conceptions originales de chacun des hagiographes de l'Ancien Testament. L'exégèse sera complète et ne devra pas succomber à la tentation de construire des théories sur des observations partielles qui ne répondent pas à l'ensemble de la doctrine.

Comme les problèmes posés par la « Formgeschichte » et les études sur les traditions d'Israël sont à l'ordre du jour dans l'exégèse moderne, le commentaire les prendra en considération, mais il évitera le danger d'une exégèse unilatéralement littéraire en replaçant les textes dans leur milieu (Sitz im Leben), où les éléments de la tradition se sont formés et développés. En ce faisant, l'interprétation fournira une contribution importante à l'étude de la théologie biblique.

C'est avec ces indications programmatiques sur le but et la méthode que se présente ce nouveau commentaire. Programme ambitieux certes et capable de susciter le plus vif intérêt. Le fait est que les commentaires récents ont plutôt négligé l'étude philologique au profit de l'exégèse théologique et il était indispensable de recourir aux anciens commentaires nettement philologiques du début du siècle. Mais ces commentaires méritent d'être rajeunis par les études récentes et il n'est pas facile à chacun de se tenir au courant de tout ce qui se publie dans les revues bibliques du monde entier. Que l'intérêt principal reste centré sur le contenu théologique et l'on accueillera avec sympathie et reconnaissance ce nouveau commentaire.

La première livraison fournit un exemple de l'arrangement matériel du commentaire. Sous le titre du passage considéré comme un ensemble (*La vocation* : 1, 1-3, 15) vient d'abord la littérature destinée

[6] W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar A.T., XIII, 1). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers. 1. livraison : 80 p. Prix : DM. 7.— L'ouvrage complet comprendra 23 vol. en 116 livraisons. Prix de souscription de la livraison : 5,85 DM. au lieu de 7.— DM.

à amorcer une étude plus poussée, puis le texte biblique dans sa traduction en langue allemande. Le commentaire donne ensuite dix pages de notes philologiques, suivies de soixante-sept pages de commentaire proprement dit. Chacun de ces registres est différencié par une typographie spéciale, ce qui facilitera la consultation.

Nous nous réservons de revenir plus tard sur le commentaire de M. Zimmerli quand nous aurons en main la livraison suivante. Il suffira d'avoir signalé la parution de ce commentaire qui s'imposera à l'attention de tous les exégètes de l'Ancien Testament.

II. — LES PROPHÈTES.

1. Quiconque aborde la lecture des prophètes éprouve le besoin d'une initiation à tout le moins sommaire sur la personne et le caractère particulier de leur message. Ce n'est pas chose facile, car les paroles prophétiques supposent un arrière-plan historique bien déterminé et cette histoire embrasse plusieurs siècles. De plus, il s'agit d'un message divin qui s'enchaîne dans les événements de l'histoire profane sans rien perdre de sa valeur transcendante. Aussi maint lecteur pourrait dire avec le ministre de la reine d'Éthiopie, lisant le prophète Isaïe : « Comment pourrai-je comprendre si quelqu'un ne me guide [7] ? »

A côté des introductions scientifiques, on a toujours tenté des essais d'une initiation moins savante à la littérature prophétique. En langue française, la collection « Les Études bibliques » a publié l'*Introduction* à la *Lecture des Prophètes*, de J. Chaine. En langue allemande, c'est un exégète de métier qui a tenté cet essai avec son livre : *Les Paroles des Prophètes* [8], un beau florilège d'oracles prophétiques avec commentaire qui veut faire connaître le cadre historique et littéraire des prophètes (premier livre), la personnalité des prophètes (deuxième livre) et la doctrine prophétique (troisième livre).

La littérature prophétique constitue un genre littéraire qu'il importe de connaître quand on aborde l'étude des prophètes d'Israël. Elle abonde en images énigmatiques vues en vision et en actions symboliques parfois étranges accomplies sur l'ordre de Dieu. Des récits

[7] Act. 8, 29-31.
[8] J. Hempel, *Worte der Propheten.* Nouvelle traduction avec commentaire, Berlin, Töpelmann, 1949, 20 × 12 cm., VIII-324 p., prix : 9,80 DM.

merveilleux viennent illustrer leur vie ou confirmer un message. A l'aide de nombreux textes, M. Hempel expose comment le prophète reçoit en tout cela le message divin à transmettre et comment il rend la volonté divine intelligible à ses auditeurs, sans négliger le problème de la distinction entre parole de Dieu et parole ou réflexion du prophète.

Le second livre étudie la vocation prophétique sous ses différentes formes. Il y avait dans l'Ancien Testament des écoles de prophètes : l'exaltation extatique leur a souvent recruté des disciples. Il y avait aussi des prophètes dont la forte personnalité attirait des disciples : pour ceux-ci, tel Élisée, la vocation fut l'appel d'un maître, tel Élie. Il y avait enfin toute une série de prophètes que Dieu s'est choisi selon son bon plaisir. Cet appel immédiat et individuel de Dieu les a atteints un certain jour de leur vie et quelques-uns d'entre eux [9] nous ont laissé le récit émouvant des circonstances dans lesquelles ils ont entendu l'appel divin [10]. L'efficacité de cet appel divin est tellement décisive qu'elle entraîne même le sujet récalcitrant et le force à l'obéissance. Certains ont dû faire face à la tentation du découragement, sinon du désespoir : les confidences intimes de Jérémie sont d'un pathétique prenant.

Après ces généralités, M. Hempel conduit son lecteur dans la galerie des portraits de chacun des prophètes. C'est la partie la plus attrayante de ce livre. Après Amos et Osée, voilà Isaïe : c'est le judéen de Jérusalem, le type du conservateur; son caractère uni semble ignorer les tourments humains d'autres prophètes, il sait manier l'ironie avec art, il se montre profondément croyant, d'une foi qui ne connaît pas de nuages. Citons encore le portrait de Jérémie : c'est le prêtre sans autel, le judéen sans peuple, le solitaire sans amis : il est le prophète qui, plus que les autres, peut servir de type au Christ lui-même. Citons enfin celui d'Ézéchiel : le captif, le théologien dont la réflexion profonde a su formuler de façon frappante la grande leçon de la grande catastrophe.

Le troisième livre donne une synthèse de la doctrine des prophètes. Elle se cristallise dans le titre : *le Dieu vivant.* Et dans le détail

[9] Isaïe, 6, 1 ss.; Jérémie, 1, 4-9; Ezéchiel, 1, 1-3, 21.

[10] On regrettera sans doute que M. Hempel n'ait pas cité dans ce chapitre ces récits de la vocation des prophètes. L'auteur ne les a pas omis, ils se trouvent ailleurs, surtout dans la première partie où on ne les chercherait pas. C'est dommage.

M. Hempel parle du monothéisme éthique et de ses exigences morales, de la conception de la nature interprète des volontés divines, de l'eschatologie de ce Dieu vivant qui viendra comme justicier et comme sauveur, le sauveur ayant trouvé son expression la plus sublime dans les chants sur le Serviteur de Yahweh.

Ce livre introduit donc d'une façon agréable à la lecture des prophètes. Il est d'autant plus sympathique que l'auteur ne craint pas d'ouvrir de temps à autre une fenêtre sur l'accomplissement dans la « plénitude des temps », où le Christ apparaît comme le plus grand des prophètes. Peut-être eût-on souhaité une plus grande hardiesse dans cette démonstration de « l'harmonie des deux Testaments », car le Christ n'est pas seulement le couronnement du prophétisme, il a de plus réalisé le salut, objet de la prédication prophétique.

2. *Le prophète Ézéchiel.* — Jusque vers la fin du XIX[e] siècle, le livre d'Ézéchiel avait conservé le privilège rare de résister aux points d'interrogation que la critique moderne posait aux différents livres de l'A.T. Mais ce ne fut que partie remise et, au tournant du siècle, il subissait à son tour le martyre d'une critique parfois extrême qui, en fin de compte, ne laissait presque plus rien à l'auteur désigné par la tradition la plus ancienne.

Mais par la force des choses, la critique extrême se tue elle-même et les savants reviennent peu à peu, même s'ils n'abandonnent pas certaines acquisitions positives de la critique, à des vues plus conformes à la tradition antérieure. M. G. Fohrer vient de publier un commentaire d'Ézéchiel dans lequel la critique littéraire a retrouvé la sagesse et la mesure [11].

Un problème crucial du livre d'Ézéchiel est celui du temps et du lieu de sa prédication : son activité prophétique s'est-elle exercée à Jérusalem ou bien parmi les exilés de Babylone ?

Pour la tradition, Ézéchiel a toujours été le guide des déportés et tout son ministère s'est exercé auprès d'eux en exil sur la foi des indications et des datations contenues dans le livre même. Encore Wellhausen, Sellin et Kittel avaient admis que le prophète a composé

11 G. Fohrer, *Ezechiel* mit einem Beitrag von Kurt Galling (Handbuch zum A.T., herausgegeben von O. Eissfeldt, 13), Tübingen, 1955, Mohr (Paul Siebeck), 2. ed., XXXV-263 pages. Prix : 20,80 DM. broché et 23,50 DM. relié (de souscription : 18,80 DM. et 21,50 DM.).

et rédigé lui-même son livre à Babylone. Mais la critique de ce siècle, ayant relevé certaines difficultés, est arrivée à des conclusions extrêmes et contradictoires. Pour les uns [12], ne sont authentiques que les passages qui peuvent s'interpréter d'une activité à Jérusalem : la part la plus importante du livre ne serait donc pas d'Ézéchiel. Pour d'autres [13], Ézéchiel est un pseudépigraphe tardif (environ 230 avant Jésus-Christ) qui ne vise qu'un ministère en Palestine et dont il faut sortir les passages babyloniens dus à un interpolateur.

A. Bertholet, qui était chargé de la première édition de ce commentaire dans la collection de Tubingue publiée sous la direction de M. Otto Eissfeldt, chercha à concilier les deux thèses et proposa un double ministère du prophète, d'abord en Palestine, puis à Babylone. Cette solution fut mise en vogue en France par le père Auvray [14] et tout récemment par l'abbé J. Steinmann [15]. Pourtant, même dans les rangs de la critique, un mouvement s'est dessiné pour n'admettre qu'un seul ministère, le ministère traditionnel à Babylone [16]. Il faut louer M. Fohrer d'avoir mis sa sagacité et toute son érudition au service de la position traditionnelle qu'il a adoptée dans la seconde édition du commentaire de Bertholet. Pour lui il faut faire foi aux indications historiques du livre d'après lesquelles le prophète fut déporté en 598 et entendit l'appel de Dieu en 593 (p. XIII).

Dans un autre problème important, celui de l'authenticité, l'auteur fait également preuve d'une modération de bon aloi. Après que R. Kraetzschmar eût posé des points d'interrogation en 1900, la critique s'est mise à l'œuvre pour arriver aux positions récentes de G. Hölscher et de W. A. Irwin : des mille deux cent soixante-treize vers du livre d'Ézéchiel, le premier ne laissait au prophète que cent soixante-dix, le second deux cent cinquante et un ! Pour M. Fohrer la plupart des arguments ne sont pas convaincants et il réduit la part des interpolateurs à vingt-quatre passages plus ou moins étendus. Le reste est bien l'œuvre d'Ézéchiel (p. X).

12 V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, Giessen, 1953.

13 Ch. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original Prophecy*, 1930.

14 P. Auvray, *Ezéchiel* (coll. « Témoins de Dieu », 10), 1947.

15 J. Steinmann, *Le Prophète Ezéchiel* (coll. « Lectio Divina », 13), 1953.

16 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezechiel*, 1950; M. A. Schmidt, *Zur Komposition des Buches Hesekiel*, dans *Th. Z.*, 6 (1950), 81-98.

Quant à la composition du livre, M. Fohrer pense que le schéma « Malheur — Salut » a présidé à sa rédaction. En conséquence, il adopte la division tripartie : 1-24, menaces de malheur pour Juda — Jérusalem; 25-32, menaces de malheur pour les peuples étrangers; 33-48, promesses de salut pour Israël.

Le commentaire est basé sur la critique littéraire et historique soigneusement étudiée et détaillée jusqu'aux moindres changements introduits dans le texte. Il donne aussi une place importante aux questions théologiques avec le souci constant de découvrir la connexion de la théologie du prophète avec la tradition et la théologie des livres contemporains. D'après l'auteur, le message et la théologie d'Ézéchiel apparaissent moins de caractère exclusivement « sacerdotal » ou « apocalyptique », ainsi que l'a voulu la critique récente : Ézéchiel est le continuateur fidèle des prophètes préexiliques dans la situation nouvelle faite au peuple d'Israël.

III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE.

Le livre de la *Sagesse* est le seul livre de l'A.T. qui ait été écrit certainement *en grec* et en dehors de la Palestine [17]. Il ne peut y avoir de doute sur les influences de la culture hellénistique sur ce livre, bien que son auteur fût un juif profondément croyant et fidèle à sa religion. De fait, l'étude de la langue et des idées philosophiques de l'auteur ont fait admettre par certains (tel Siegfried), une dépendance caractérisée, réduite à de plus justes limites par les études de P. Heinisch, de J. Heinemann et de J. Fichtner. Mais ces études restent incomplètes, soit qu'elles ne s'occupent que de la terminologie du livre, soit qu'elles ne considèrent que les passages où l'influence de la philosophie grecque était évidente.

L'auteur étant un juif croyant, il était nécessaire pour déceler les influences qui ont trouvé une répercussion dans le livre de la Sagesse, de comparer les idées avec la tradition doctrinale des autres livres de l'A.T. De la sorte, il est possible de faire la part à ce qui est d'origine juive et à ce qui revient aux influences extérieures, et seules les conceptions nouvelles qui ne sont pas réductibles à un développement

17 Probablement à Alexandrie dans la première moitié du I^er^ siècle.

intérieur de la tradition doctrinale d'Israël sont à mettre au compte des influences de la diaspora dans laquelle vivait son auteur.

Cette étude de la pensée théologique du livre de la Sagesse manquait encore. Le père G. Ziener a tenté ce travail dans un ouvrage présenté comme thèse de doctorat en théologie à l'Université de Mayence : *L'Expression de la Pensée théologique dans le Livre de la Sagesse* [18]. Il étudie en détail, dans la première partie, l'idée de Dieu (connaissance, existence, essence, noms divins, attributs), dans la seconde partie, les relations entre Dieu et l'homme (idée de l'alliance, le royaume de Dieu sur terre, la paideia, le jugement, la sagesse reliant l'homme à Dieu, le messianisme et l'eschatologie), et dans la troisième partie, Dieu et le monde (la création, la révélation de Dieu dans la création, la nature instrument de Dieu, la providence, le miracle).

Bien que l'étude n'ait pas considéré toutes les conceptions théologiques du livre d'une façon exhaustive, on peut dire que les idées prises en considération représentent la pensée théologique du livre et permettent d'arriver à une conclusion solidement étayée. Malgré le vêtement extérieur, imposé par la mode de la philosophie et du langage hellénistiques, le livre de la Sagesse est tout imprégné de théologie vétérotestamentaire. Ses idées fondamentales se retrouvent dans les autres livres de l'A.T. : l'existence d'un Dieu unique, créateur du monde, partenaire d'une alliance avec le peuple d'Israël; ses attributs sont connus non par la spéculation philosophique, mais par son agir dans l'histoire.

Même là où la pensée théologique marque un progrès sur les livres antérieurs, il ne s'agit pas tant, à proprement parler, d'une révolution dans les idées que de l'aboutissement, peut-être occasionné par le contact de la culture hellénistique, d'une évolution amorcée depuis longtemps déjà. Ainsi la sagesse devient l'idée centrale qui cristallise toutes les relations entre Dieu et l'homme (idée amorcée dans les *Proverbes*); les privilèges d'Israël deviennent les privilèges des individus et des justes; les aspects nationaux du messianisme s'estompent.

[18] G. Ziener, o.m.i., *Die Theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonner Biblische Beiträge, 11), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1956, 166 p.

Ainsi encore peut-on noter une spiritualisation plus expressive : au lieu d'une longue vie terrestre, c'est la vie éternelle qui récompense le juste, et les trésors de la sagesse remplacent les richesses matérielles. Alors que David attendait la perpétuité dynastique, les rois sages acquièrent la royauté éternelle dans l'au-delà. Alors que le peuple élu attendait de Dieu protection et aide contre ses ennemis, le juste se console avec la rétribution dans l'au-delà et la fin eschatologique des ennemis.

Si donc on retrouve dans le livre de la *Sagesse* les idées fondamentales des autres livres de l'A.T., une pensée plus universaliste, un individualisme plus prononcé et même l'idée de l'au-delà marquent bien un progrès net sur les autres livres de l'A.T., sans quitter pour cela le sillage de la révélation traditionnelle d'Israël.

Le père Ziener relève aussi l'influence indéniable du milieu profane : emploi du langage philosophique pour l'expression contemporaine d'une doctrine ancienne, représentations religieuses du paganisme intégrées dans la théologie de l'A.T.

Plus encore : l'auteur du livre de la *Sagesse* ne craint pas de s'approprier certaines pensées authentiquement grecques sans se donner la peine de les intégrer dans la tradition. S'appuyant sur la philosophie grecque, il expose comment les païens auraient dû parvenir à la connaissance de Dieu; il revêt la Sagese divine de certains attributs du Noûs, âme du monde; il argumente avec le principe de causalité pour expliquer les miracles qui n'infirment pas « l'harmonie du monde ». Par là-même il reconnaît implicitement qu'en philosophie et sciences naturelles les Grecs sont supérieurs aux Juifs. Mais s'il voulait gagner Grecs et Juifs hellénisés à sa « Sagesse », il lui fallait démontrer que science grecque et révélation juive ne s'opposent pas. Il l'a fait en mettant la pensée grecque au service de la pensée doctrinale juive.

Le travail du père G. Ziener rejoint donc sur le plan de la pensée théologique les conclusions de Heinisch et de Fichtner obtenues par l'analyse littéraire et philologique. Il sera bien accueilli des exégètes, car il comble une lacune dans la litérature sur le livre de la *Sagesse*.

Père Albert STROBEL, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Tiburtius Gallus, s.j. — *Interpretatio mariologica protœvangelii postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatæ Conceptionis.* Pars Posterior. *Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatæ Conceptionis (1854).* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954. 26 cm., xi-383 p.

Nous disposons maintenant d'une histoire complète de l'interprétation mariale du protévangile. La doctrine des Pères avait déjà été examinée il y a plusieurs années par dom Drewniak; les écrits des années 1854 à 1948 l'ont été récemment par le père Bertelli. C'est au père Gallus que nous devons cependant les travaux les plus étendus puisqu'il a couvert toute la période qui va de la fin de l'âge patristique à la définition dogmatique de l'Immaculée Conception. Le présent volume présente les résultats de son enquête pour les années 1661 à 1854. Il s'ouvre cependant sur un supplément au précédent volume. L'on n'est guère étonné qu'une compilation de cette nature puisse comporter des lacunes. Ce qui frappe plutôt, c'est le nombre des témoignages recueillis, la plupart dans des ouvrages difficilement accessibles ou depuis longtemps oubliés. De ce chef, le père Gallus a constitué un répertoire qui sera utile à bien des catégories de chercheurs.

L'ensemble des textes cités offre un tableau assez affligeant de l'état de la science catholique à l'époque. Le ton général de la controverse, les arguments boîteux opposés aux réformateurs, l'opiniâtreté à maintenir l'authenticité de la leçon « ipsa » dans *Gen.* 3, 15, tout cela laisse une impression fâcheuse. Le père Gallus a pourtant pu, par ses recherches, réfuter certaines accusations protestantes, notamment à propos des motifs qui ont fait accepter la leçon « ipsa » dans le texte étudié. En tout cas on mesure, par contraste, le chemin parcouru depuis quelques décades par nos exégètes catholiques.

Le point important est de constater que l'interprétation mariale du protévangile n'est pas liée à cette malencontreuse leçon, mais bien davantage appuyée sur la signification du mot « mulier ».

L'auteur a recueilli ici 338 témoignages d'interprètes catholiques dont 299, soit 88 %, admettent le sens marial. Les autres, à peu d'exceptions près, omettent de signaler cette signification, mais ne l'excluent pas. Pour toute la période post-tridentine on obtient une moyenne de 86 % des auteurs en faveur de l'interprétation mariale. Le résultat est impressionnant. Encore qu'en théologie il faudrait se garder d'accorder aux statistiques un rôle qu'elles ne sauraient jouer. *Non numerandi sunt auctores sed ponderandi.* Il faut avouer que l'ouvrage du R.P. Gallus est composé sous le signe du suffrage universel. Les théologiens les moins réputés voisinent avec les meilleurs exégètes, avec les membres de la hiérarchie, avec des docteurs de l'Église. Pie IX lui-même fait nombre avec les autres dans le total indiqué plus haut. Empressons-nous d'ajouter, pour rendre justice à l'auteur, qu'il n'a pas manqué de réserver une section entière à la bulle *Ineffabilis* et aux documents qui l'ont préparée.

La conclusion générale que donne le R.P. Gallus pour la période post-tridentine est catégorique. L'histoire s'inscrit en faux contre une tendance à admettre, en minimisant l'affirmation de la bulle, que l'interprétation mariale du protévangile n'est le fait que d'un nombre restreint de témoins. Le patient labeur du R.P. Gallus lui aura assuré la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des doctrines mariales.

Émilien Lamirande, o.m.i.

* * *

I. Nylander. — *Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters.* Die Periode der Landschaftsrechte. (Diss.) (Skrifter utg. av Institutet för rättshistorisk forskning. Sér. I. Rättshistoriskt bibliotek. T. IV). Stockholm, A.B. Nordiska Bokhandeln, 1953. In-8°, 334 p. Cour. 20.

Cette thèse est une étude claire et méthodique du système des bénéfices *(Benefizialwesen)* en Suède jusqu'en 1347. On sait qu'on appelle « bénéfice » les revenus réguliers provenant des biens de l'Église et attachés à des fonctions ecclésiastiques. En tant que tel, le système des bénéfices est à la base même de la structure sociale du moyen âge. C'est dire toute l'importance du sujet traité. Après une introduction générale sur la situation juridique comme elle se présenta en Europe, l'auteur traite successivement des droits et des revenus ecclésiastiques. Il a sans doute voulu se borner à exposer la situation en Suède, mais l'ouvrage aurait certainement gagné en valeur s'il avait comparé cette situation à celle existante en d'autres pays. Sur certains points, comme par exemple celui de la cumulation des bénéfices, dont il n'est pratiquement pas question, la comparaison aurait pu conduire à des conclusions intéressantes. Même sans cela, l'ouvrage mérite l'attention de tous ceux qu'intéresse l'histoire du moyen âge.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

P. Antonio di Monda, o.f.m.conv. — *La Legge nuova della libertà secondo S. Tommaso.* Napoli, [Convento S. Lorenzo Magg.], 1954. 315 p.

Ce livre est une dissertation doctorale présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Un premier chapitre, consacré au problème *Loi-liberté dans le Nouveau Testament,* expose brièvement les résultats de l'exégèse récente. (Manquent cependant : C. D. Dodd, *Gospel and Law,* Cambridge, 1951; G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes,* Paulusstudien, 1952.)

La dissertation proprement dite est un travail de théologie morale « spéculative » : « une reconstruction personnelle visant à expliquer, justifier et illustrer » (p. 4) la doctrine thomiste sur la Loi nouvelle et la liberté chrétienne. L'auteur fait preuve d'une connaissance approfondie des nombreux textes où saint Thomas a étudié la question sous ses différents aspects, mais il n'a pas jugé nécessaire de suivre la méthode strictement historique.

Patiemment il nous promène à travers les multiples implications du thème : loi d'amour et de liberté, préceptes et œuvres dans la Loi nouvelle, rapports avec les conseils évangéliques, avec la loi naturelle, avec la loi mosaïque et ecclésiastique.

La simple énumération de ces chapitres donne déjà une idée de la richesse et de l'importance que ce livre présente pour la théologie morale. Les affirmations catégoriques de l'auteur sur les questions épineuses du probabilisme et de l'imperfection morale ne seront pas admises par tout le monde. Mais ce n'est pas le

moindre mérite d'un livre que d'exposer clairement une position avec ses conséquences et d'oser provoquer une discussion ultérieure. C'est pourquoi le père Di Monda mérite notre reconnaissance.

Arnold Uleyn, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

Anton Hänggi. — *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639-1724).* Universitätsverlag Freiburg (Schweiz), 1955. xxvii-417 p. (Studia Friburgensia, neue Folge 11.)

Noël Alexandre, professeur de théologie à la Sorbonne avant de devenir provincial de la province parisienne des Dominicains, nous est surtout connu par sa monumentale histoire de l'Église. L'étude très consciencieuse et rigoureusement scientifique d'Anton Hänggi est d'autant plus intéressante qu'elle ne traite pas seulement de la signification de l'œuvre historique de N. A., mais s'occupe tout autant de la vie et de la personne même de l'historien dominicain. Grâce à un usage de sources jusqu'à présent non exploitées, l'auteur nous apporte une lumière nouvelle sur bien des problèmes. N. A. est venu en conflit avec Rome sur le double plan du gallicanisme et du jansénisme. Gallican il l'était sans aucun doute, comme le prouve son opinion sur le droit régalien, sur l'épiscopalisme et le conciliarisme, ainsi que toute son attitude envers la déclaration de 1682. L'auteur lui accorde aussi un « sens de Rome » (Romanität). Toutefois il semble bien que ce mot ne signifie pas beaucoup plus qu'une profonde vénération pour le souverain pontife. Aussi, tout en admettant cette vénération, peut-on se demander ce que couvre concrètement cette assertion de l'auteur : « l'attitude romaine a toujours triomphé, sans toutefois éliminer l'attitude gallicane » (p. 138). La comparaison avec Fleury, autre historien gallican et contemporain, n'est pas sans intérêt, mais aurait pu être poussée davantage. Comment expliquer par exemple que Fleury, inférieur à N. A. à tout point de vue (p. 199-200), ait eu une influence tellement plus profonde dans les séminaires français où il est resté l'auteur favori jusqu'au moment où Rohrbacher a pris sa place au XIX^{e} siècle ?

Quant au jansénisme de N. A., il s'est surtout manifesté dans son attitude envers le « cas de conscience » et dans son opposition à la bulle *Unigenitus*. Cette question est traitée avec toutes les nuances nécessaires. Notons que l'auteur montre très clairement comment le jansénisme trouva dans le gallicanisme un complice et un point d'appui très fort, sans toutefois jamais se confondre avec lui. Concluons que le livre d'A. Hänggi est une contribution importante à la connaissance de l'état des sciences ecclésiastiques positives qui, dans la première moitié du XVIII^{e} siècle, connaissent une vraie renaissance. Son intérêt est augmenté par les luttes doctrinales qui forment l'arrière-plan historique de toute cette période.

R. Boudens, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Saint Alphonse, moraliste actuel?

Depuis la dernière guerre surtout, la théologie morale — du moins, toute discipline coiffée de ce nom — est soumise à un vigoureux effort de critique et de révision. Des griefs précis et nombreux ont été formulés contre elle; on réclame une science renouvelée, ressourcée, ouverte et adaptée aux besoins d'un monde qui cherche sa voie; de courageuses initiatives de renouvellement connaissent d'enviables succès. Il n'est pas question de rompre avec tout le passé, mais de donner à la théologie morale le visage qui lui convient au XX^{e} siècle.

Dans le passé, le théologien moraliste rencontre saint Alphonse de Liguori. Un nom étroitement associé à la morale. Il a poussé à son plus haut degré de perfection ce type de théologie morale qui s'est installé assez communément dans l'enseignement. Dans la ligne des « morales de la conscience », saint Alphonse est le chef de file, le « Prince de la Morale ».

Cette morale, qu'est-elle au juste ? Quelle est sa valeur ? Quel est le mérite de saint Alphonse moraliste ? A-t-il une place, a-t-il un rôle à jouer dans le travail qui se poursuit en vue de renouveler la théologie morale ? Il faudrait un bon volume pour répondre adéquatement à ces questions. Dans le cadre de cet article, nous ne voulons que présenter une rapide esquisse et un jugement d'ensemble de la morale alphonsienne.

I. — LE MORALISTE.

Pour mieux comprendre une œuvre, il est bon de la placer dans son contexte historique et psychologique. Essayons brièvement de dégager la mission providentielle de saint Alphonse, le but qu'il poursuit dans sa morale et quelques-uns des traits qui le distinguent comme moraliste.

A. Mission providentielle de saint Alphonse.

Saint Alphonse commence à écrire vers le milieu du XVIII[e] siècle. L'atmosphère religieuse est encore profondément imprégnée de jansénisme; l'impiété grandit de façon alarmante; on assistera bientôt au débordement général du rationalisme et du naturalisme.

Ce n'est pas « sine providentissimo Omnipotentis Dei consilio [1] » que saint Alphonse est placé au milieu de cette tourmente et qu'il entre en lutte contre ces erreurs si funestes aux âmes. Dans sa vie et ses prédications, il est l'image vivante du Rédempteur. Par sa doctrine, il devient « le marteau du jansénisme », l'écho fidèle de l'enseignement traditionnel. Dans ce siècle d'orgueil, de rationalisme, d'engouement pour les nouveautés, il restaure la doctrine évangélique.

Il est l'homme de son temps; il devine, avec une exceptionnelle clairvoyance, les besoins spirituels du peuple; « personne ne l'a jamais surpassé ni même égalé dans l'application des principes à la vie pratique [2] ».

Il se porte sur tous les champs de bataille où les ennemis — athées, déistes, jansénistes, matérialistes — attaquent l'Église.

> Hoc porro prædicari verissime potest, nullum esse vel nostrorum temporum errorem, qui, maxima saltem ex parte, non sit ab Alphonso refutatus [3].

Rien ne l'arrête quand il s'agit du salut des âmes [4]. Dans ce siècle tourmenté et enténébré, il est le guide, la lumière du peuple : « In media sæculi nocte errantibus viam ostendit, qua eruti de potestate tenebrarum transire possent in Dei lumen et regnum [5]. »

B. But de sa morale.

Saint Alphonse fonde sa congrégation pour l'évangélisation des âmes les plus abandonnées. Il prêche, confesse, dirige des retraites et des missions paroissiales pendant de nombreuses années. Cette voie l'oriente vers la théologie morale.

1 Pie IX, *Lettre apost. déclarant s. Alph. Docteur de l'Eglise, 7 juil. 1871*, citée par L. Gaude, c.ss.r., *Opera moralia s. Alph. de Ligorio*, I, *Theologia moralis*, Romæ, 1905, t. 1, p. XLIX.

2 Card. Capecelatro, cité dans *L'Ami du Clergé, Quelques notes sur s. Alph. et l'importance actuelle de sa doctrine et de son œuvre*, 30 (1908), p. 648.

3 Pie IX : Gaude, *loc. cit.*, p. XLIX.

4 Voir *Ami du Clergé, loc. cit.*, p. 647 et suiv.

5 Léon XIII, 28 août 1879, cité dans *Homo apostolicus*, éd. Saraceno, Marietti, 1890, *Adnotatoris præfatio.*

Celle-ci avait parcouru un chemin assez chaotique et mouvementé depuis le XIII[e] siècle. Chez les grands scolastiques du moyen âge, elle était solidement intégrée dans une science théologique spécifiquement une. A côté des grandes synthèses, des *Summæ* particulières étudient les questions plus pratiques ou d'ordre plutôt pastoral, mais toujours — quoique à des degrés divers — dans la perspective d'une unique théologie. Peu à peu, ces questions canalisent à leur profit les efforts des moralistes. De plus en plus, la théologie morale s'élabore avec la préoccupation de former les futurs prêtres au ministère pastoral. Puis, le climat intellectuel est souvent peu favorable aux grandes spéculations; le vent souffle même vers de nouveau modes de pensée et de constructions scientifiques. La théologie morale s'est séparée du dogme; elle s'est organisée autour de la conscience et s'applique surtout au traitement des questions pratiques, aux cas à résoudre. Nous ne sommes plus dans la ligne de pensée des grands théologiens médiévaux : les « morales de la conscience » constituent la théologie morale.

Confesseur et prédicateur, saint Alponse tombe donc au beau milieu d'un fouillis inextricable d'opinions sûres, moins sûres, plus probables, moins probables. Surtout, dans ce pullulement d'opinions et de doctrines, les unes lui apparaissent comme nettement relâchées, trop larges; d'autres, trop rigoureuses, trop sévères. Or une longue expérience du ministère pastoral lui a permis de constater combien les unes et les autres sont funestes aux âmes [6].

Il partage cette conviction de saint Pie V : « Dentur idonei confessarii, ecce omnium christianorum plena reformatio [7]. » Il sait par expérience que, pour le ministère de la confession et de la direction des âmes, il faut, chez le prêtre, une science morale plus qu'ordinaire [8]

Dans sa hantise de sauver les âmes, il veut former des confesseurs compétents et prudents, leur tracer une juste voie entre les deux extrêmes dont il déplore les ravages, leur mettre entre les mains un

6 Voir *Homo apostolicus, Finis auctoris*; Préface de la *Theologia moralis* : Gaude, *loc. cit.*, p. LV; F. Delerue, c.ss.r., *Le système moral de s. Alphonse de Liguori*, L'Apôtre du Foyer, 1929, ch. 1 et 2 et *passim*; C. Damen, c.ss.r., *S. Alphonsus, Doctor prudentiæ*, dans *Rassegna di Morale e Diretto*, V-VI (1939-40), tiré à part, p. 9 et suiv.

7 Voir *Homo apostolicus*, Intr.

8 Voir Dédicace de la 2[e] éd. de la *Theologia moralis* : Gaude, *loc. cit.*, p. LII; Intr. de la *Praxis confessarii* : Gaude, *loc. cit.*, t. IV, p. 527.

ouvrage clair, bien ordonné, facilement utilisable. C'est donc le zèle pastoral, la gloire de Dieu, l'amour des âmes qui lui inspire la colossale entreprise de chercher, d'élaborer une doctrine morale qui soit un guide sûr pour les confesseurs dans leur difficile ministère.

> Cumque plurimis per plures annos relectis auctoribus tam benignæ, quam rigidæ sententiæ, alios nimium benignitati indulgentes, alios nimium austeritati addictos comperissem, operæ pretium me facturum credidi, si librum ederem qui mediam viam tenens, sententias magis veritati consonas, magisque scitu necessarias ad conscientias dirigendas exponeret; atque, hac arrepta opportunitate, multa in eo ad praxim pertinentia, quæ sacrarum missionum exercitio didiceram, fratribus meis committerem [9].

Il veut donc destiner ses ouvrages tout d'abord aux étudiants et aux pères de sa congrégation [10]. Mais aussi par-delà les siens, il veut atteindre tous les confesseurs [11].

C. Quelques dispositions ou qualités de saint Alphonse moraliste.

D'ailleurs, la Providence l'a merveilleusement doué et préparé pour réaliser l'œuvre qu'il a mission d'accomplir.

1. Relevons, pour les mentionner seulement, quelques *qualités d'esprit et de cœur* qui le disposent si avantageusement à son travail de moraliste : une mémoire prodigieuse; une étonnante aptitude à intuitionner et à pénétrer le cœur humain; une exceptionnelle vivacité et perspicacité d'esprit; une facilité extraordinaire de compréhension et d'assimilation des problèmes les plus complexes; un sens pratique si fortement marqué d'équilibre, de pondération et de sûreté, et qui l'oriente, comme d'instinct, vers ce qui intéresse pratiquement le peuple et les âmes; une fermeté inébranlable de caractère, jointe à la plus délicate bonté de cœur.

2. Mentionnons aussi *sa formation juridique.* A dix-sept ans, il est docteur *in utroque jure*; il pratique le droit, fouille les problèmes juridiques pendant une dizaine d'années. Il acquiert ainsi une large expérience et des connaissances précieuses sur une foule de problèmes humains; l'acuité de son intelligence, son discernement pratique, la rectitude de sa pensée, se développent, se fortifient. Magnifique apprentissage au maniement des problèmes moraux... mais aussi un

9 Dédicace à Benoît XV : Gaude, *loc. cit.*, p. LII; voir *ibid.*, p. XXIII.
10 Voir Lettre circulaire du 8 août 1754 : Gaude, *loc. cit.*, p. XXIII-XXIV.
11 Voir *Homo apost.*, Intr.

apprentissage qui expliquera, au moins en partie, cette sorte de juridisme qui teinte sa morale.

3. *Amour intrépide de la vérité.* Saint Alphonse est en présence d'une masse formidable d'opinions qui s'échelonnent imperceptiblement du laxisme au rigorisme. Devant cet imposant défilé d'auteurs et d'opinions, il n'a qu'un but, auquel il restera inébranlablement asservi : la vérité, la voie juste, la voie qui apportera le salut aux âmes.

Il lui eut été relativement facile d'aligner des auteurs, de les nombrer, de jauger rapidement leur poids, puis d'accepter la solution la plus communément admise. Dégagé de toute passion d'écoles, même défiant de ses forces personnelles, saint Alphonse aborde les problèmes avec un esprit avide de la seule vérité. Dans la *Préface* de sa *Théologie morale*, il nous livre sa règle de conduite :

> In deletu autem sententiarum ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati præponere; et priusquam meum ferrem judicium, in eo (ni fallor) totus fui, ut in singulis quæstionibus me indifferenter haberem, et ab omni passionis fuligine expoliarem [12].

A la recherche de la vérité, il se livre, sur chaque problème, à une longue et diligente étude personnelle; il scrute avec une attention minutieuse (« diligenti trutina »), les raisons des « doctores classici », consulte également « plures doctos recentiores »; de telle sorte que, parfois, ce n'est qu'après plusieurs jours d'efforts et de réflexion qu'il peut trouver la vérité ou ce qui s'en rapproche davantage [13].

Dût-il prendre parti contre la plupart des théologiens de son temps, il reste inébranlablement fixé à ce qu'il croit, après tant d'efforts et de recherches, être la vérité ou ce qui est le plus conforme à la vérité [14]. De même, au cours des diverses éditions de sa morale, il ne craint pas, au besoin, de dresser la liste des questions sur lesquelles il a corrigé ou précisé son sentiment antérieur [15]. Loyauté intellectuelle, amour intrépide de la vérité : c'est bien là une des caractéristiques de son génie; il « n'était pas homme à biaiser, même pour sauver sa congrégation, avec ce qu'il croyait la vérité [16] ».

12 Préface de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI; voir aussi p. XL.
13 Voir *ibid.*; aussi livre III : Gaude, t. II, n° 547.
14 Voir Delerue, *loc. cit.*, p. 60 et suiv.; 166 s.
15 Voir Damen, *loc. cit.*, p. 13.
16 M.-B. Lavaud, o.p., *A propos de la question liguorienne*, dans *Rev. thomiste*, 35 (1930), p. 259.

Quand, sur un problème plus difficile, il ne parvient pas à se former une conviction ou ne peut voir de quel côté se trouve la solution « magis veritati consona », il expose les diverses raisons et solutions apportées par les auteurs et laisse à son lecteur ou à de plus prudents juges que lui-même la liberté de trancher le débat ou de se former une opinion dans un sens ou dans un autre [17].

4. *Attachement à la tradition scolastique.* Saint Alphonse ne cherche que la vérité. Sur une foule de problèmes qu'il doit résoudre, la vérité n'est pas facile à discerner. Il a sous les yeux des centaines d'auteurs. Leur autorité lui apportera un indice, une présomption en faveur de la vérité : « auctoritas enim extrinseca non aliud operatur, quam afferre vis intrinsecæ præsumptionem [18]. »

Saint Alphonse ne peut prêter une égale autorité, accorder une même créance aux divers théologiens qu'il étudie [19]. Il est entraîné comme d'instinct vers les « doctores classici »; parmi eux, à ses yeux, saint Thomas occupe un rang tout à fait spécial; c'est chez lui tout d'abord qu'il cherche la lumière, la vérité : « Præsertim autem sedulam operam navavi in adnotandis doctrinis D. Thomæ, quas in suis fontibus observare curavi [20]. » Il se réclame constamment de saint Thomas [21].

Or cet indéfectible attachement à la Tradition et ce constant souci d'éclairer sa pensée par celle de saint Thomas, sont d'autant plus à l'honneur de saint Alphonse et d'autant plus révélateurs de son sens aigu de la vérité que, pendant sa jeunesse, à l'Université de Naples, il subit l'influence du cartésianisme et que, plus tard, au cours de ses études cléricales, il n'eut pas le bénéfice d'une formation scolastique très poussée [22].

5. *Expérience des âmes; sainteté éminente; prudence surnaturelle.* Ces sous-titres appelleraient de vastes développements; contentons-nous

17 Voir Préface de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI; Damen, *loc. cit.*, p. 14 et 18.

18 *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, t. 1, n° 79, p. 59.

19 Voir *Theol. mor.*, Prol., 3e éd. : Damen, *loc. cit.*, p. 12-13.

20 Préf. de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI; voir livre V, Intr.

21 Voir J. L. Jansen, c.ss.r., *S. Alphonsus in systemate morali cum s. Thoma concors* (tiré à part d'un art. paru dans *Xenia thomistica*), Romæ, Typ. polyg. Vatic., 1925; Delerue, *loc. cit.*, p. 138, n° 1 (au sujet du « système moral »); Fr. Bouchard, c.ss.r., *Un principe du « Morale systema » de s. Alph. de Liguori, devant la doctrine de s. Thomas*, dans *Revue de l'Université Laval*, IV (1949-50), p. 895-919.

22 Voir D. Capone, c.ss.r., *Primi incontri di s. Alfonso con la Filosofia*, dans *S. Alfonso de Liguori. Contributi bio-bibliografici*, Morcellania, 1940, p. 111-181; A. Freda, c.ss.r., *S. Alfonso Universitario*, dans *op. cit.*, p. 81-110.

de quelques indications générales. On sait que l'expérience constitue le point de départ ou la base matérielle de la science : « ex experientia in hominibus fit scientia et ars [23]. » Cette vérité a un rôle particulièrement fécond dans la connaissance morale et aussi dans la constitution de la science morale : « quæ pertinent ad scientiam moralem... maxime cognoscuntur per experientiam [24]. » La science morale, en effet, est directrice de l'action; en raison de sa nature ou de sa finalité intrinsèque, elle tend à rendre la conduite humaine vertueuse; elle atteint ainsi l'action concrète et singulière. Or l'action humaine se déroule dans un cadre de circonstances complexes, mobiles, nombreuses, infiniment variées. Le moraliste qui veut, sur le plan propre à la science, diriger avec rectitude l'action humaine, doit donc posséder une vaste expérience des mœurs individuelles, familiales et sociales; il puise là un matériel nécessaire pour fixer certaines notions fondamentales, pour établir certaines règles générales d'action, pour saisir et formuler le sens, la portée, la relativité de plusieurs lois morales, pour voir comment elles touchent et dirigent l'action.

Or saint Alphonse aborde la théologie morale en homme largement expérimenté sur la conduite humaine et chrétienne dans les situations les plus variées de la vie morale. Il est un pasteur d'âmes conduit à la théologie morale par son ministère pastoral. Il a été en contact étroit avec les consciences; il connaît la psychologie du cœur humain devant la loi morale; il sait comment les lois atteignent les actions concrètes et se confrontent avec elles; sur le terrain singulier et concret de l'action, il a été aux prises avec de nombreux, délicats et difficiles problèmes à résoudre. De cette expérience des âmes, il a tiré plus de secours que de la lecture des livres : « Nec non plurima hic exposui, quæ magis missionum et Confessionum exercitio, quam librorum lectione didici [25]. »

Cependant, chez saint Alphonse, cette expérience se complète par une autre plus précieuse encore : celle d'une vertu personnelle poussée jusqu'à une sainteté éminente. La vertu est déjà, d'une façon générale, une excellente disposition « ad perfectionem intellectualis operatio-

23 *In I Met.*, lect. 1, n° 18.

24 *In I Eth.*, lect. 3, n° 38. Voir lect. 4, n° 53; VI, lect. 7, n° 1208 et suiv.; X, lect. 16, n° 2171 et 2176.

25 Préf. de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI.

nis [26] »; mais tout spécialement dans le domaine de la connaissance morale. En effet, les vertus maintiennent chez l'homme une ferme adhésion aux fins honnêtes; or cette rectitude de la volonté est la règle même du jugement droit et prudent. Que les vertus soient dans une âme à un état éminent, qu'elles soient sans cesse au service d'une charité ardente et des dons du Saint-Esprit, alors l'âme devient comme possédée par le bien, connaturalisée avec lui; elle le vit, il est incarné en elle. Il devient comme le guide de sa connaissance et même, en quelque sorte, le moyen par lequel elle connaît et expérimente les exigences de la vertu. La volonté aimante et profondément sanctifiée, et qui veut connaître pour aimer davantage, et qui applique donc fortement et ardemment l'intelligence à lui montrer toutes les exigences du devoir et de la perfection, — cette volonté, si étroitement unie à l'intelligence et l'ayant si effectivement à son service, devient comme une source de connaissance, un certain sens expérimental et intuitif du bien à faire [27]. Or tel fut bien le cas de saint Alphonse : il est possédé par une charité ardente, dévorante; elle a à son service des vertus morales poussées à un degré héroïque et la présence sans cesse agissante des dons du Saint-Esprit; il est connaturalisé avec le bien; le Christ, exemplaire de toute perfection, vit en lui; il est une image vivante du Christ rédempteur.

Pondération et sens pratique possédés à un degré très rare, vaste expérience des âmes, charité ardente et vertus héroïques : ces dispositions développèrent chez saint Alphonse une éminente prudence personnelle et pastorale. Elle est comme le trait distinctif de son génie pratique. Sa vie et ses œuvres nous le montrent inlassablement attentif à rechercher, à étudier et à consulter, avant de s'engager personnellement. Il a la hantise de la vérité et celle aussi de la gloire de Dieu : tous ses conseils, ses jugements, ses directives s'inspirent de cette double préoccupation. Il a le flair de ce qui est salutaire aux âmes; avec une sagacité extraordinaire, il découvre, il dénonce ce qui peut les entraîner au péché. Aux personnes de toutes catégories avec lesquelles il est en contact, il adapte les moyens les plus efficaces de sanctification. Un

26 2^a-2^{ae}, q. 15, a. 3; voir q. 180, a. 2.

27 Voir 1^a-2^{ae}, q. 15, a. 1; H.-D. Noble, o.p., *Le discernement de la conscience*, Paris, Lethielleux, 1934, p. 244 et suiv.; idem, *L'amitié avec Dieu*, chap. 12.

guide qui a conduit des milliers d'âmes dans les voies du salut et de la sainteté. Un saint dont les conseils sont recherchés par les confesseurs, les directeurs spirituels, les évêques, les princes et les rois.

Or, de la multitude si variée de ses jugements prudentiels, et surtout de sa connaturalité affective avec le bien, l'homme expérimenté, saint et prudent dégage certaines règles plus ou moins universelles sur les exigences de la vertu dans les divers domaines de la vie morale. L'esprit, ici, généralise, c'est-à-dire passe des expériences vécues à des lois générales, non par voie de raisonnement et de démonstration, mais précisément en vertu de cette rectitude affective devenue comme un certain sens, un certain toucher des exigences de la vie vertueuse. Plus ou moins universelles, ces règles seront sans doute plus ou moins assimilables par la science. Pour devenir scientifiques, elles ont besoin d'être contrôlées et jugées par les principes de la science morale, confrontées avec les données de la psychologie et de la théologie.

Or voilà bien ce qui, pour une très grande part, fait de saint Alphonse un moraliste si éclairé et si judicieux. Pour ne donner qu'une illustration, il serait intéressant de parcourir dans cette perspective les règles nombreuses qu'il formule sur la pratique de la charité envers le prochain, sur le scandale, la coopération, la chasteté, etc. [28]. Le cardinal Capecelatro a souligné cette sorte de connaissance par connaturalité :

> Il eut encore cela de particulier, qu'il fit découler la doctrine de ses livres non plus de la pure spéculation de l'intelligence sur les doctrines révélées, mais d'une harmonie mystérieuse entre les connaissances révélées ou naturelles de son esprit et la vie apostolique qu'il mena jusqu'à la fin [29].

Ces brefs paragraphes sur la mission providentielle de saint Alphonse, sur le but qu'il poursuivit dans la composition de sa morale et sur quelques-unes des dispositions de sa personnalité de moraliste, nous permettent de mieux comprendre l'œuvre qu'il nous a laissée. Arrêtons-nous brièvement à cette œuvre elle-même.

28 Voir DAMEN, *loc. cit.*, p. 18.

29 Cité par *L'Ami du Clergé, loc. cit.*, p. 648; voir J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Paris, Desclée et Cie, 1932, p. 894; Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Paris, De Brouwer, 1934, p. 39 et suiv.; Ph. DELHAYE, *La Théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, dans *Rev. des Sc. Relig.*, 27 (1953); p. 120.

II. — L'ŒUVRE.

A. L'élaboration [30].

La *Morale* de saint Alphonse est le fruit d'au moins trente ans de ministère pastoral, d'études et de labeurs inlassables.

La première édition paraît en 1748, en un volume in-quarto de mille trente-deux colonnes. C'est une reproduction de la *Medulla Theologiæ Moralis* du jésuite H. Busembaum, œuvre publiée en 1650 (Munster) et adoptée « par les écoles non-rigoristes comme manuel scolaire de la casuistique [31] ». Saint Alphonse suit le texte de l'auteur, y fait des annotations tantôt brèves, tantôt plus développées, y ajoute certains appendices. Ces notes trahissent déjà un maître. Elles deviendront bientôt des traités personnels, où le texte de Busembaum ne figurera plus que comme fil conducteur [32]. Saint Alphonse s'attache à la *Medulla*, non parce qu'il veut suivre toutes les opinions de cet auteur, mais parce qu'il préfère sa méthode d'exposer les matières morales [33].

La deuxième édition paraît en 1753-1755 et forme deux volumes in-quarto de sept cent quatorze et sept cent soixante pages. Les notes et les développements, plus amples que dans l'édition précédente et indépendants du texte de Busembaum, témoignent des nombreuses recherches de l'auteur. L'œuvre, cette fois, peut être considérée comme la sienne propre.

Les autres éditions apportent des ajoutés, des explications et des corrections [34]. Saint Alphonse y précise graduellement ses positions sur l'usage de l'opinion probable; il formule sa pensée surtout dans sa dissertation de 1762, qu'il ajoute à la sixième édition de sa *Morale*; dans l'édition suivante (1772), il complète et précise encore son exposé. C'est dans la huitième édition (1779) qu'il donne à son système « équiprobabiliste » sa formule et sa précision définitives. Il a alors conscience de laisser « une morale achevée, unifiée, comme je la

[30] Voir Gaude, *loc. cit.*, p. XIII-XXIII; J. B. Raus, c.ss.r., *De opera morali s. Alph. de Ligorio*, dans *Pastor Bonus*, 1940, p. 353 et suiv.; J. Kannengieser, dans *D.T.C., Alphonse de Liguori*, c. 911 et suiv.

[31] R. Brouillard, *Alphonse de Liguori*, dans *Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain*, c. 355.

[32] Voir Kannengieser, *loc. cit.*, c. 912.

[33] Voir Préf. de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI.

[34] Voir Damen, *loc. cit.*, p. 13.

désirerais [35] ». La neuvième édition (1785), deux ans avant la mort du saint, comprend trois volumes in-quarto d'un total de CXX-1.458 pages.

Saint Alphonse publie encore ces quelques traités qui résument sa théologie morale et l'adaptent particulièrement aux besoins des confesseurs :

Pratique du Confesseur pour bien exercer son Ministère [36]; l'ouvrage est traduit en latin en 1760 : *Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones.* C'est « un des livres les plus précieux du saint Docteur, livre de science avant tout pratique, débordant de charité et de zèle [37] ».

Instruction pratique pour les Confesseurs (1757), en trois volumes in-octavo; la traduction latine (1759) porte le titre *Homo Apostolicus.*

Le Confesseur des Gens de la Campagne (1764).

B. Le « système moral » de saint Alphonse.

Le traité de la conscience est celui que saint Alphonse a le plus spécialement travaillé; il a refondu et transformé celui de Busembaum. Dans le *Monitum* qui introduit ce traité, il écrit :

> Adverte, Lector benevole, quod primum hunc tractatum de Conscientia, quo aditus ad universalem moralem Theologiam aperitur, speciali modo a me elucubratum, pro faciliori alumnorum meorum instructione apponere volui [38].

On vient de le remarquer : pour saint Alphonse, la théologie morale débute avec le traité de la conscience [39]. Chose inquiétante pour un moraliste d'aujourd'hui, mais qui se comprend si l'on se reporte au XVIII[e] siècle. Rappelons-le : on est alors en plein courant des « morales de la conscience ». Les moralistes sont avant tout préoccupés de formuler des règles pour diriger la conscience dans les cas de doute, de simple conjecture, d'opinion, etc.; leur morale est dominée par l'idée de l'obligation. Probabilisme et antiprobabilisme sont en pleine bataille. Aux ailes extrêmes des deux camps, des propositions trop larges, trop rigides ont été condamnées [40].

35 Lettre du 19 avril 1778 : Delerue, *loc. cit.*, p. 78.
36 La date de cette publication semble incertaine : 1748 ou 1753; voir J. B. Raus, *loc. cit.*, p. 360, n° 1.
37 R. Carpentier, s.j., Recension d'une réédition de cet ouvrage, dans *Nouv. Rev. théol.*, 82 (1950), p. 319.
38 Dans Gaude, *loc. cit.*, t. 1, p. 3.
39 Voir aussi Intr. à ce traité (6[e] éd.) : Gaude, *loc. cit.*, p. XVIII.
40 Voir Delerue, *loc. cit.*, p. 11-32.

Au temps de ses études ecclésiastiques et au début de sa carrière, saint Alphonse est dans le « camp des probabilioristes, et, ajoute-t-il, nous n'avons pas peu bataillé pour la doctrine rigide [41] ». Cependant, à l'épreuve de la pratique, c'est-à-dire d'un ministère varié et intense, la doctrine rigide lui apparaît « entourée de difficultés, d'angoisses et de dangers [42] ». De plus, il la voit patronnée par des hommes « plutôt voués à la spéculation pure qu'au ministère du confessionnal [43] ». Il se tourne vers un probabilisme assez discret, et encore, avec réserve et scrupules. Ses directeurs de conscience ne réussissent que difficilement à calmer toutes ses craintes [44].

Enfin, à partir de 1761, et surtout avec sa *Dissertation sur l'usage modéré de l'Opinion probable* (1762), saint Alphonse élabore son « système équiprobabiliste », qu'il précise peu à peu, défend contre d'ardents adversaires, et dont la huitième édition de sa *Theologia moralis* porte la formule définitive [45].

Dans ses grandes lignes, la position de saint Alphonse est la suivante :

1° Quand la proposition en faveur de la loi est certainement plus probable (« certe probabilior ») que celle qui favorise la liberté, il faut absolument la suivre. Car, pour agir honnêtement, il faut chercher et suivre la vérité ou au moins ce qui s'en rapproche le plus. Or la proposition certainement plus probable nous donne, sinon la vérité, du moins la vraisemblance [46].

2° Dans les cas de doute strict, c'est-à-dire quand l'esprit est en présence de deux propositions opposées (l'une, en faveur de la loi, l'autre, en faveur de la liberté) et appuyées par des raisons égales ou à peu près équivalentes :

a) si le doute porte sur l'existence de l'obligation, on peut suivre le parti favorable à la liberté;

41 *Dissert. scholast.-moralis*, 1749 : Delerue, *loc. cit.*, p. 33; voir F. X. Murphy, c.ss.r., *The Moral Theology of St. Alphonsus Liguori*, 1748-1948, dans *Thought*, Fordham Univers. Quarterly, 23 (1948), p. 607 et suiv.

42 *Dissert.*, 1755 : Delerue, *loc. cit.*, p. 35.

43 *Ibid.* : Delerue, p. 36; voir Damen, *loc. cit.*, p. 15.

44 Voir Damen, *loc. cit.*; Delerue, *loc. cit.*, p. 37 et suiv.

45 Voir Delerue, *loc. cit.*, p. 43-79; R. Telleria, c.ss.r., *San Alfonso Maria de Ligorio*, Ed. el Perpetuo Socorro, Madrid, 1950-51, t. 2, ch. 16 et 17.

46 Voir *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, t. 1, p. 25, n° 54; Damen, *Theol. moralis*, I, éd. 1944, n° 114 et suiv.

b) si le doute porte sur la cessation de l'obligation, il faut suivre le parti favorable à la loi.

En effet, dans ces cas de doute strict dont on ne peut sortir par les seuls principes qui éclairent ou doivent éclairer le sujet en question, mais dont il faut sortir pour agir honnêtement, saint Alphonse fait intervenir un principe d'ordre juridique, qu'il applique analogiquement à l'ordre moral : *In dubio melior est conditio possidentis.* Dans le cas de l'existence d'une obligation, c'est la liberté qui, au for de la conscience, a une certaine priorité sur l'obligation; c'est elle qui possède, et donc la conscience n'est pas tenue à l'obligation douteuse. Quand le doute porte sur la cessation de l'obligation, c'est celle-ci qui est déjà en possession; elle continue à obliger [47].

3° Enfin, saint Alphonse défend de suivre l'opinion bénigne, favorable à la liberté, chaque fois que son usage devient dangereux dans la pratique, à cause du risque d'entraîner au péché formel; la chose se présente facilement en matière de chasteté et, d'une façon générale, dans les divers domaines des occasions de péché [48].

Ainsi, dans les questions difficiles et controversées, saint Alphonse est loin de s'en référer tout simplement à l'autorité d'un auteur ou à la présence d'une quelconque probabilité. Il cherche la vérité ou ce qui s'en approche le plus; il ne perd jamais de vue le bien des âmes.

Chez lui, le « principe réflexe » n'est pas une sorte de clé magique dont l'intervention automatique dans les questions discutées, dispenserait de l'effort et de la recherche. Sa grande préoccupation est d'étudier les questions complexes et controversées à la lumière des principes directs qui les éclairent; et, de fait, dans la très grande majorité des cas, il finit par les résoudre sans l'intervention d'un « principe réflexe ». Le père Damen a examiné environ trois cents problèmes étudiés par saint Alphonse : deux cent soixante sont résolus par des principes directs : tantôt en faveur de la liberté (cent quarante), tantôt en faveur de l'obligation (cent vingt); dans les quarante autres cas, saint Alphonse se trouve, après études et recherches, en présence

47 Voir *Theol. mor.* : GAUDE, *loc. cit.*, t. 1, n° 26 et suiv., 54 et suiv.; DAMEN, *S. Alph., Doctor prudentiæ*, p. 15-16; IDEM, *Theol. mor.*, éd. 1944, n^{os} 84, 103 et suiv.; J. B. RAUS, *De principio quasi-possessionis*, dans *Comment. pro religiosis*, XI (1930), p. 87-97, 171-186.

48 Voir DAMEN, *S. Alph., Doctor prud.*, p. 17.

de raisons qui militent également ou à peu près, les unes pour l'obligation, les autres pour la liberté : par l'application du « principe réflexe », il tranche huit cas en faveur de l'obligation et les trente-deux autres en faveur de la liberté [49].

Notons enfin que le terme « équiprobabilisme » est impropre à définir adéquatement le « système moral » de saint Alphonse. On peut tout aussi bien parler, au sujet de ce « système », de probabilisme modéré ou de probabiliorisme. Chacune de ces appellations souligne un aspect de cet ensemble doctrinal que notre saint a élaboré pour résoudre les cas de conscience selon les règles de la prudence chrétienne. Chacune a ses avantages, ses équivoques, ses inconvénients. « Au reste, pas plus que saint Alphonse lui-même, nous ne chicanerons sur les mots, pourvu que l'étiquette n'induise pas en erreur sur la nature et la qualité de la marchandise [50]. »

B. Quelques caractéristiques de la morale alphonsienne.

La théologie morale de saint Alphonse n'est pas un « système moral » ; elle n'est pas non plus un exposé construit en vertu d'une sorte de déduction à partir de ce « système ». Elle se présente comme une certaine systématisation de la doctrine morale chrétienne. Essayons de dégager quelques traits caractéristiques de cet exposé.

1. *Orientation vers les questions pratiques. Casuistique.*

On connaît l'idée, la préoccupation qui a dirigé saint Alphonse vers la théologie morale : former des confesseurs compétents et prudents, afin de mieux diriger les âmes. C'est donc une sorte de morale professionnelle, pastorale surtout, qu'il veut préparer : une théologie morale tournée vers les problèmes qui intéressent plus spécialement le confesseur et le directeur d'âmes. De là ce premier trait de la morale alphonsienne : orientation vers les questions pratiques. Saint Alphonse l'a plusieurs fois souligné : « Concinnitas in hoc [opere] reperias omnes quæstiones et res morales, quæ magis ad praxim deserviunt [51]. »

[49] *Ibid.*
[50] Delerue, *loc. cit.*, p. 58.
[51] Préf. de la *Theol. mor.* : Gaude, *loc. cit.*, p. LVI; voir aussi p. XXIII et XL; aussi livre V : Gaude, t. 2, p. 689

Il ne s'attache donc pas à examiner la nature de l'acte humain, à le désarticuler en ses éléments, à décrire et à analyser les principes qui orientent cet acte à sa fin ultime; il envisage des actions humaines bien déterminées, dont il cherche à définir et à préciser la moralité, afin que le confesseur puisse, à la lumière des règles établies, juger des actions singulières qui lui sont soumises.

Cela ne veut pas dire qu'il va formuler ces règles morales, déterminer la moralité des actions humaines, sans recourir aux principes généraux, aux doctrines fondamentales. Il entend s'appuyer sur les notions et les principes qui sont nécessaires pour établir et fonder ces règles [52]; mais il ne s'y attarde pas; il se contente même parfois de renvoyer le lecteur aux exposés des scolastiques [53].

Le confesseur a besoin, dans tous les domaines de la vie morale, de normes universelles bien fondées et sûres. Mais son travail de confesseur et de directeur est d'appliquer ces normes aux cas singuliers qui lui sont soumis. Travail difficile, qui demande compétence, expérience et prudence. Car, sur ce terrain singulier, il faut saisir toutes les circonstances qui enveloppent une action, voir comment les lois touchent à cette action singulière, comment elles peuvent entrer en interférence les unes avec les autres, etc.

Saint Alphonse veut former des confesseurs compétents et prudents. De là son attention à prolonger, à pousser ses règles morales le plus loin possible vers la pratique, vers l'action circonstanciée. Il ne se contente pas de formuler et de fonder une loi morale; dans les domaines les plus importants (par exemple, charité, scandale, coopération, justice, chasteté), il applique ces lois à des cas circonstanciés, particuliers. Par là, il forme le jugement du confesseur; il l'habitue à appliquer les lois morales aux cas particuliers; il le forme à la prudence.

Cette casuistique, qui n'est pas de la science morale, qui alourdit même un traité de morale scientifique, concourt cependant à conduire la science elle-même à la finalité qui lui convient en tant que connaissance pratique : diriger l'action singulière et concrète, faire poser une action vertueuse.

52 Voir *Homo apostolicus,* Intr.

53 Voir Intr. au tr. sur le premier command. : GAUDE, t. 1, p. 369; Intr. au tr. des actes humains : IDEM, t. 2, p. 689.

2. *Délimitation du licite et du défendu.*

Saint Alphonse veut former des confesseurs compétents et prudents; ceux-ci ont à éclairer et à former les consciences. Un de leurs tout premiers devoirs est de bien connaître ce qui est permis et ce qui est défendu. C'est avant tout — et non pas exclusivement — à cette délimitation que saint Alphonse s'applique.

Il sait sans doute que la loi est essentiellement règle et mesure, qu'elle est la sauvegarde et le guide de la liberté. Mais dans la perspective où il s'est placé, sur le terrain pratique de l'homme qui peut bien ou mal agir, de l'homme que le confesseur doit juger, la loi lui apparaît avant tout avec son caractère d'obligation; elle lie, elle restreint la liberté de l'homme; devant la loi « inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a ligando; quia obligat ad agendum [54] ». C'est cette propriété de la loi, l'obligation, que saint Alphonse retient surtout : « Lex... quæ non obligat... lex ergo quæ non ligat, lex dici non potest [55]. » Le traité de la conscience et celui de la loi seront dominés par l'idée de l'obligation : que faut-il pour que la loi m'oblige ? à quelles conditions ma volonté est-elle déliée, de sorte que je puisse agir licitement ? etc.

C'est dans cette perspective que tous les traités de la morale spéciale se développent. La vie morale apparaît comme dominée par des préceptes. Le premier souci du moraliste est d'en déterminer la portée et l'extension, de bien définir à quoi ils obligent, ce qu'ils défendent, ce qu'ils permettent de faire licitement. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, abordant l'étude du premier commandement de Dieu [56], où il est particulièrement question de la vertu de religion, saint Alphonse renvoie le lecteur aux scolastiques pour les développements qui regardent le côté positif de cette vertu : oraison, culte, sacrifice, etc.; il s'arrête et s'attache aux défauts opposés à la religion, afin de déterminer la nature, la gravité, etc., de ces fautes.

De ce fait, la morale alphonsienne prend une certaine teinte négative, « minimiste »; en un sens, on peut dire qu'elle se préoccupe plus du péché que de la perfection chrétienne. Cela s'explique par

54 *S. theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. 90, a. 1.
55 *Theol. mor.* : Gaude, t. 1, n° 59.
56 Voir Gaude, t. 1, p. 369.

le but que saint Alphonse poursuivait et qui lui était en quelque sorte imposé. Au confessionnal, en effet, le prêtre doit posséder avant tout une connaissance précise et nette de ce qui est permis et de ce qui est défendu; il doit d'abord éloigner ses pénitents du péché — de ce qui est vraiment péché — et savoir leur autoriser, selon les dispositions de chacun, ce qui est vraiment licite. C'était bien cette délimitation précise entre le licite et le défendu que l'Église et les âmes réclamaient davantage à l'époque où vivait saint Alphonse.

Cependant, il ne manque pas, à l'occasion, de stimuler par des directives appropriées les directeurs d'âmes à conduire leurs fidèles vers la perfection [57]. Mais ce n'est pas dans sa morale que saint Alphonse entend donner les règles, les normes complètes de la vie chrétienne et de la sanctification. Cette doctrine, il l'a livrée dans ses innombrables écrits ascétiques et spirituels. Par exemple, sa *Pratique de l'Amour*, écrite pour le peuple, groupe autour de la charité et de l'imitation de Notre-Seigneur toutes les exigences et la pratique de la perfection chrétienne. Saint Alphonse a accepté la distinction qui existait déjà de son temps entre la morale et l'ascétisme. Il reste que, dans sa pensée, ces deux disciplines doivent se compléter et se joindre harmonieusement dans la pratique du ministère pastoral. Chez notre saint, le moraliste théoricien s'attache avant tout à la délimitation du licite et du défendu; mais le praticien, le confesseur, le directeur s'applique à conduire jusqu'à la sainteté et à la perfection de leur état, les âmes de toutes catégories, avec lesquelles il a été en contact.

3. *Distribution et organisation des matériaux.*

Jetons un rapide coup d'œil sur la table des matières de la *Theologia moralis*, où saint Alphonse, comme nous le savons, retient à peu près le plan de la *Medulla* de Busembaum.

Nous sommes loin, très loin de cette solide architecture scientifique que nous trouvons dans la *Somme* de saint Thomas. Évidemment, saint Alphonse connaît la *Somme théologique* et sait comment elle est organisée. Son but cependant n'est pas celui de saint Thomas ni celui de ses commentateurs. Les questions d'ordre plutôt spéculatif ne

[57] Voir *Homo apost.*, éd. Saraceno, 1890, p. 803 et suiv.; *Praxis confessarii*, ch. 7 : Gaude, t. 4, p. 577 et suiv.; Damen, *S. Alph., Doctor prud.*, p. 19-20.

l'intéressent guère; s'y attarder serait, à son point de vue, une perte de temps. Il est préoccupé de former de prudents confesseurs. Il veut s'attarder aux questions les plus utiles et les plus nécessaires à la pratique du ministère [58]. Sa morale est centrée sur la conscience, appliquée à déterminer l'extension du licite et du défendu, dominée en quelque sorte par l'idée de l'obligation. Il est tout naturel qu'elle s'organise selon l'ordre des préceptes. C'est d'ailleurs, au temps de saint Alphonse, l'ordre assez communément adopté par les moralistes.

Un premier traité portera sur les règles des actes humains : la conscience et la loi. Suivent trois livres sur les divers préceptes : préceptes relatifs aux vertus théologales, le Décalogue et les commandements de l'Église, les divers devoirs d'état. Le cinquième livre est consacré à l'acte humain, à la notion et à la distinction des péchés. Le sixième porte sur les sacrements; le dernier, sur les censures et les irrégularités.

Cette répartition des matières ne relève donc pas d'une précise analyse de l'acte humain et de ses divers principes. C'est son but pratique, son intention de délimiter le licite et le défendu, et aussi le contexte théologique où il se trouve, qui ont amené saint Alphonse à cette distribution assez empirique des matériaux de sa morale.

III. — APPRÉCIATION.

A. La morale alphonsienne et la théologie morale.

Ne cherchons pas dans la morale de saint Alphonse ce qu'il n'a pas voulu y mettre. Nous savons le but qu'il poursuit et l'angle sous lequel il aborde les problèmes de la morale chrétienne. Il n'a pas voulu reprendre ou prolonger les exposés scolastiques. Sa morale est plutôt professionnelle : une morale pour les confesseurs et les directeurs d'âmes. Cet exposé de la morale chrétienne, centré sur la conscience, dominé par l'idée de l'obligation et organisé selon l'ordre des préceptes, ne peut être une Somme complète de théologie morale; sa perspective et son architecture ne sont pas rigoureusement scientifiques.

Le travail qui s'imposait, et d'une façon urgente, n'était pas une élaboration plus complète, un nouvel approfondissement des principes

58 Voir Intr. au tr. des actes humains : Gaude, t. 2, p. 689.

et des conclusions déjà établis. Sur un terrain plus proche de l'action, il fallait déterminer, formuler nettement les règles morales nécessaires et utiles aux pasteurs d'âmes, trouver un juste milieu entre des voies plus ou moins dangereuses. C'est l'œuvre à laquelle saint Alphonse s'est appliqué. Il est en plein courant des « morales de la conscience ». Il connaît la *Somme théologique* et l'œuvre des grands commentateurs. Il n'entre pas dans leurs cadres. Son génie pratique, son zèle des âmes, la contexture de sa vie et de ses occupations le portent ailleurs. Il touche très rapidement aux problèmes fondamentaux et d'ordre plutôt spéculatif regardant l'acte humain, les facultés humaines, les vertus. Il prend pour fil conducteur de ses études la *Medulla* de Busembaum, parce que c'est sur ce plan pratique et casuistique que les problèmes sont à résoudre. Il garde les cadres et les perspectives des « morales de la conscience » et va chercher à y introduire une morale de juste milieu entre des excès funestes aux âmes.

Or, n'était-ce pas là le moyen le plus efficace de sauver ce qu'il fallait sauver dans le domaine de la morale ? Si saint Alphonse réussit la mission à laquelle il se donne, sa morale ne sera pas sans doute, ne pourra pas être un exposé rigoureusement scientifique de la doctrine chrétienne; il faudra même un certain adoucissement des mots pour qu'on puisse la coiffer du titre de théologie morale. Mais il aura répondu aux besoins de son temps et de l'Église. Il aura apporté des matériaux précieux dans l'immense travail, jamais achevé, de l'élaboration de la synthèse complète de la théologie morale chrétienne.

B. Quelques points a rectifier.

Est-ce à dire que tout est acceptable sans réserve dans le domaine des notions et des exposés que saint Alphonse présente dans son traité de la conscience et qui contribuent à dessiner la perspective de sa morale ? Seul un trop ardent attachement filial pourrait nous le faire croire. Contentons-nous de signaler sommairement quelques points plus ou moins défectueux.

1. Saint Alphonse ne s'attarde pas à faire la psychologie de l'acte humain, à le désarticuler en ses éléments, à décrire les actes d'intelligence et de volonté qui intègrent la position d'une action humaine complète. Chez lui, au niveau de la connaissance pratiquement prati-

que, on ne voit pas non plus de distinction nette entre le jugement de la conscience et le dernier jugement pratique, c'est-à-dire le jugement d'action, le « judicium liberi arbitrii » de saint Thomas. Au point de départ et comme principe directeur de l'action morale, saint Alphonse place évidemment l'appétit rectifié, un appétit efficacement tendu vers sa vraie fin ultime; il ne précise pas cependant le caractère propre de la vérité pratique, qui est d'être conforme, grâce à la prudence, à cet appétit rectifié.

Sur le terrain de la connaissance pratiquement pratique, il semble donc n'y avoir, pour notre auteur, que le jugement de la conscience. Il ne s'attarde guère à le définir, à le bien situer dans le champ de la connaissance morale; sa préoccupation est de distinguer les diverses sortes de conscience et de formuler les règles pratiques qui la forment; ainsi éclairé et formé, ce dictamen de la conscience commandera, imposera une action bonne, vertueuse.

Nous avons donc ici une psychologie incomplète et imprécise de l'acte humain. Le rôle de la conscience, celui du dernier jugement pratique et celui de la prudence ne sont pas nettement et exactement déterminés. La conscience semble même envahir tout le terrain de la connaissance pratiquement pratique et absorber à son profit une place qui revient à la prudence [59].

Cependant, même si, dans ses exposés théoriques, saint Alphonse ne souligne pas nettement le rôle de la prudence, il est loin d'ignorer ou de méconnaître l'importance de cette vertu. On peut même dire que toute sa morale est marquée au coin de la prudence. S'il s'attache en effet avec tant de minutie à distinguer les diverses sortes de conscience et à fonder des règles qui l'éclairent dans toutes les situations où elle se trouve, n'est-ce pas parce qu'il a la hantise de former une conscience droite et prudente ? C'est pourquoi son traité de la conscience, qui appelle sans doute des rectifications et des redressements de perspective, reste quand même une contribution précieuse à l'élaboration d'un authentique traité de la conscience qui laisserait sa place à celui de la prudence. Ce dernier traité, on ne le trouve pas chez saint Alphonse; mais toute son œuvre, toute sa morale spéciale

59 Voir M.-M. Labourdette, o.p., *Chronique de Théologie morale*, dans *Rev. thomiste*, 50 (1950), p. 209 et suiv.

est le fruit d'une experte prudence pastorale constamment en exercice : c'est elle qui le dirige dans l'étude des problèmes discutés, dans la formulation des règles morales qui touchent d'assez près à la pratique, et surtout dans l'application de ces règles à des cas particuliers [60].

2. Sur la nature de l'opinion et de la probabilité, saint Alphonse a hérité de ses devanciers des notions qui, au moins dans les termes, n'ont pas toute la précision désirable; celle-ci, par exemple : « Opinio denotat cognitionem dubiam aut probabilem alicuius veritatis [61]. » De même, nous savons que, en rigueur de termes philosophiques, on peut difficilement parler d'équiprobabilisme [62].

3. Nous savons que, dans les cas de doute strict dont on ne peut sortir à la lumière des principes directs, c'est-à-dire des principes qui éclairent ou doivent éclairer le problème en question, saint Alphonse fait intervenir un principe d'ordre juridique, qu'il applique analogiquement à l'ordre moral : *In dubio melior est conditio possidentis.* Dans cette perspective, la liberté et la loi sont un peu comme « deux plaideurs qu'on est plus ou moins vite conduit à considérer comme deux adversaires [63] », et qui font valoir leurs exigences devant le tribunal de la conscience.

Sur le terrain pratique de l'homme qui peut bien ou mal agir et qui est plus ou moins bien disposé, la loi peut sans doute apparaître comme un certain antagoniste de la liberté. Mais ce point de vue est-il fondamental, premier, principal ? Cadre-t-il avec les exactes notions de la volonté libre et de la loi ? Est-ce à partir de ce point de vue que nous devons chercher une règle de conduite pour résoudre les cas douteux ?

La volonté libre n'est pas une sorte d'absolu, un pouvoir d'action qui aurait en lui-même ou par lui-même ses exigences et ses règles. La volonté humaine est un appétit qui suit l'intelligence; c'est pourquoi elle est spécifiée par le bien et finalisée par Dieu. Et dès lors, elle est en quelque sorte dominée par cette loi fondamentale : en tous ses actes libres, elle doit rechercher le bien, agir pour Dieu, le Souverain

60 Voir DAMEN, *loc. cit., passim.*
61 *Theol. mor.* : GAUDE, t. 1, n° 59.
62 Sur ces questions, voir : T. DEMAN, o.p., art. *Probabilisme*, dans *D.T.C.*, c. 602 et suiv.; DELERUE, *loc. cit.*, p. 178-183; LABOURDETTE, *loc. cit.*, p. 220 et suiv.
63 LABOURDETTE, *loc. cit.*, p. 217.

Bien; agir librement c'est, à partir de l'amour nécessaire du bien, se donner à sa fin ultime et choisir parmi les moyens qui y conduisent.

Cette fin et ces moyens, l'intelligence les découvre en scrutant les exigences elles-mêmes de notre nature humaine, et aussi en acceptant et en s'assimilant les déterminations positives apportées par Dieu ou par un législateur humain. C'est ainsi que l'intelligence humaine formule la loi naturelle, accepte la loi positive.

La loi, toute loi est donc en quelque sorte connaturelle à l'homme et à sa volonté libre; elle est, soit une expression, soit une explication, soit une détermination positive des exigences inscrites dans notre nature humaine et dans notre organisme surnaturel. La loi est une lumière intérieure ou intériorisée. Elle est sans doute extrinsèque à nos actes : elle les mesure, les règle; mais elle n'est pas une règle venant tout simplement du dehors et imposant une sorte de contrainte à ma volonté libre. La liberté et la loi ne sont pas deux antagonistes [64].

Chacun de mes actes libres procède, doit procéder sous la lumière de la loi, c'est-à-dire de cette règle en quelque sorte connaturelle qui exprime l'ordre auquel il faut se conformer. La conscience applique cet ordre objectif à l'action concrète, singulière; elle définit et prescrit la moralité subjective de cette action. Ultérieurement, la volonté libre appliquera, pliera l'intelligence à un dernier jugement pratique, conforme ou non au jugement formulé par la conscience.

Ainsi, pour agir honnêtement, il me faut tout d'abord connaître, avec certitude ou au moins d'une façon vraiment objective, la règle déterminant et prescrivant la moralité objective de l'action que je veux poser; la règle que je dois appliquer à mon action et à laquelle la volonté libre doit se conformer. Mais si, après diligence raisonnable, je doute, et d'un doute strict, sur la nature ou les exigences de la loi qui doit mesurer mon action ? Si je ne vois vraiment pas quel parti il faut prendre ? Puis-je alors faire intervenir et appliquer, en vertu d'une certaine analogie, ce principe d'ordre juridique : *In dubio melior est conditio possidentis* ? Ce principe sert à dirimer certains cas litigieux dans le domaine de la justice. Je ne puis le transposer sur le plan purement moral : la liberté et la loi ne sont pas comme deux

64 R. Carpentier, s.j., *Comment formuler le problème de la conscience chrétienne,* dans *Anal. Gregor.,* vol. LXVIII (Series facult. theol.), *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* p. 463-468.

plaideurs devant un tribunal; la loi est la mesure en quelque sorte connaturelle de mon acte libre. Je puis sortir du doute en recourant à un témoignage autorisé qui m'indique quel parti prendre; à défaut de ce témoignage, je prends parti à la lumière de quelques principes supérieurs que j'applique prudemment à la situation où je me trouve. Quels sont ces principes ? La réponse à cette question déborde le sujet de nos considérations; elle nous entraînerait d'ailleurs... assez loin.

Sur cette acrimonieuse question du « système moral » et sur certains points connexes, nous trouvons donc chez saint Alphonse des imprécisions et même des inexactitudes. Tout de même, en voyant avec quel soin il circonscrit l'intervention des « principes réflexes », et surtout avec quelle netteté et quelle constance il en interdit l'usage quand il y a danger de tomber dans le péché formel en suivant l'opinion bénigne, nous ne pouvons que mieux apprécier sa prudence surnaturelle et l'acuité de son sens moral, — servies sans doute par des connaissances philosophiques qui manquaient de précision et par un certain juridisme dans la manière d'aborder certaines questions morales.

Imprécisions et inexactitudes d'ordre philosophique, déplacements de perspective : ces lacunes se comprennent quand on songe à la formation scolastique assez sommaire reçue par saint Alphonse, et aussi quand on considère l'angle sous lequel se posaient alors les problèmes et quelle était l'atmosphère théologique de l'époque. Lacunes que nous pouvons reconnaître sans rien perdre de l'admiration que nous devons au génie pratique de notre saint.

> On déprécie trop parfois saint Alphonse comme philosophe. Il n'est pas évidemment un métaphysicien de génie. Il a d'autres titres à l'admiration, à la reconnaissance de l'Église. Mais il faut se garder de diminuer ses mérites, même au point de vue philosophique. S'il donne l'impression d'être peu philosophe, cela tient en partie à ce qu'il a dû faire des concessions à l'usage et accepter la terminologie, peu rigoureuse pour un logicien et un épistomologiste, des moralistes de son temps [65].

Sur ces problèmes et sur quelques autres qui leur sont connexes, les imprécisions et les inexactitudes que l'on trouve chez saint Alphonse sont-elles d'une portée telle qu'elles ont pu fausser son travail d'élaboration des règles morales et de leur application à des cas particuliers ? Nous ne pouvons le croire en voyant avec quel souci de la vérité et

65 M.-B. Lavaud, o.p., *loc. cit.*, p. 260-261.

quelle prudence il a étudié et tranché les questions litigieuses. Nous avons d'ailleurs souligné que, la plupart du temps, dans les questions largement discutées, il a établi sa solution à la lumière des principes directs qui les éclairent, sans recourir à son « système moral ». Son discernement si judicieux, sa prudence surnaturelle et sa vaste expérience des âmes l'ont préservé, dans les divers domaines de la morale et sur le plan des solutions et des applications pratiques, des conséquences fâcheuses que ses inexactitudes d'ordre philosophique pouvaient entraîner.

C. Le mérite de saint Alphonse.

Ne cherchons donc pas, chez saint Alphonse, une science morale rigoureusement et scientifiquement organisée, un approfondissement des principes, une détermination très élaborée de certaines notions fondamentales. Son travail n'était pas situé sur ce terrain, qu'il délaissait volontiers. Il a abordé la morale sous un angle plus utile, moins scientifique et plus difficile aussi à traiter.

La valeur, le mérite de saint Alphonse moraliste est dans son équilibre, son sens pratique, son humanité, sa modération, sa compréhension des âmes, sa prudence surnaturelle; c'est d'avoir formulé, sur un terrain assez rapproché de l'action singulière, des normes morales sûres [66] et d'en avoir fait, plus et mieux que tout autre théologien, une application judicieuse et prudente à une foule de cas particuliers [67]. C'est sur ce terrain qu'il s'était placé pour servir les âmes et l'Église. Grâce à lui, la théologie morale s'est rapprochée de l'action singulière avec des règles sûres qui tracent un juste milieu — cherché sans doute par plusieurs de ses contemporains — entre des excès qui devenaient funestes aux âmes. « C'était rendre à l'Église un service éclatant [68]. »

Saint Alphonse, qui n'a pu approfondir tous les principes fondamentaux de la science morale et qui, sur ce terrain, manque parfois de

[66] Evidemment, certaines solutions de saint Alphonse sont aujourd'hui vieillies, inadaptées, incorrectes : par exemple, dans certains domaines du droit canonique; de même, sur quelques questions placées dans une nouvelle contexture historique ou éclairées par de nouvelles découvertes de la psychologie, de la sociologie, etc.

[67] Voir Gaude, *loc. cit.*, p. XL; Raus, *De opera morali...*, p. 363; Murphy, *loc. cit.*, p. 617 et suiv.

[68] Labourdette, *loc. cit.*, p. 230.

précision ou d'exactitude, se serait-il tout simplement adonné à trouver juste, au niveau des conclusions assez rapprochées de l'action singulière ? On l'a affirmé; on n'a même vu dans sa morale qu'un « pragmatisme casuistique [69] ». C'est trancher la question d'une manière assez facile et qui frise la caricature.

La vérité et la sûreté de ses conclusions scientifiques et de l'application qu'il en a faite, saint Alphonse les doit à son génie pratique, guidé par une sainteté éminente, par une vaste expérience des âmes, par une prudence surnaturelle experte, par un immense labeur de plus de trente ans d'études. Ses règles morales et l'application qu'il en a faite aux cas particuliers, elles montent en très grande partie, comme il l'a déclaré lui-même [70], de son expérience du ministère pastoral; mais ces règles et ces applications, il les justifie, les fonde, les éclaire à la lumière des principes et des conclusions puisés chez les auteurs qu'il a étudiés. Il ne veut pas reprendre, répéter, tenter d'approfondir la doctrine de ces auteurs. Cependant, il l'exploite et se l'assimile dans la mesure où elle lui permet de résoudre les problèmes qu'il étudie. L'abondance des questions plus pratiques qu'il doit traiter l'oblige à restreindre, à amenuiser la place qui revient aux principes fondamentaux et aux considérations d'ordre plutôt spéculatif.

> Ce qui peut paraître un peu étriqué dans la *Theologia moralis* alphonsienne a en réalité pour garant les in-folios du XVII[e] siècle. Le saint a trouvé là des principes, des arguments, des exemples qui lui ont permis de dépasser, et de très loin, le niveau strictement utilitaire [71].

On peut certes ne pas dissimuler que « les solutions alphonsiennes ne sont pas toujours d'une entière netteté [72] ». Mais ne dissimulons pas non plus que, plus la science morale veut descendre vers la pratique pour diriger l'action, plus alors sa tâche devient difficile, puisqu'elle s'éloigne des conditions propres à l'intelligibilité scientifique. Il y a là une sorte de rançon que la science morale doit payer : plus elle veut descendre, tout en se maintenant dans son domaine universel, vers l'action singulière, vers la finalité propre à toute connaissance pratique, plus alors son objet se particularise et se rapproche des mille

69 T. Deman, o.p., *Questions disputées de Science morale,* dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, 26 (1937), p. 285.
70 Voir Gaude, *loc. cit.*, p. LVI.
71 P. Delhaye, *La théol. morale d'hier...*, p. 120.
72 T. Deman, art. *Probabilisme,* dans *D.T.C.*, c. 591.

circonstances qui entourent le singulier; et dès lors, la science s'alourdit d'autant, ses conclusions perdent quelque chose de leur caractère de nécessité et d'intemporalité. Sur le terrain des règles morales encore universelles mais assez rapprochées de l'action singulière, cette entière netteté que l'on désirerait est-elle donc réalisable ? L'était-elle surtout dans le contexte théologique où vivait saint Alphonse ?

Sans doute, la morale de notre saint ne se développe pas dans la même perspective que celle de saint Thomas; sans doute encore, chez lui, certaines notions et certains développements auraient besoin d'être précisés ou rectifiés;

> [...] mais, dans un cadre qui n'est pas celui de la morale thomiste, passe une inspiration qui est celle de la plus pure morale chrétienne, et saint Alphonse ne se trompait pas quand il revendiquait si souvent pour ses conclusions l'autorité du Docteur angélique. Au plan des applications concrètes, les divergences, manifestes dans l'organisation du savoir moral, se résorbent, et aucun théologien n'a plus le droit d'ignorer, dans la solution d'un cas concret, ce qu'en a pensé saint Alphonse [73].

Comme tant d'autres théologiens d'ailleurs, saint Alphonse en a peut-être appelé en vain à l'autorité de saint Thomas, dans l'élaboration de son « système moral » et de certaines questions connexes; mais les règles morales et les conclusions qu'il nous livre dans tous les domaines de la vie chrétienne, il les a fondées de fait sur les principes et sur les conclusions plus générales de la doctrine thomiste; au moins sur ce terrain, il est authentiquement à l'école de saint Thomas.

Saint Alphonse nous livre donc, sur un terrain assez rapproché de l'action, une doctrine sûre, un juste milieu entre des excès funestes, à divers degrés, au bien des âmes; une doctrine qu'il a éclairée, dans la mesure du possible, par les enseignements de saint Thomas; une doctrine qu'il a su, par des applications casuistiques nombreuses, pousser le plus loin possible vers la finalité de toute connaissance pratique, c'est-à-dire vers la direction de l'action singulière et concrète. Cette doctrine, ou mieux, ces conclusions morales peuvent, à bon droit, se présenter comme un prolongement ou une explicitation, vers le domaine de la pratique, de la morale thomiste.

Il peut être intéressant de rappeler ici le jugement de l'Église sur saint Alphonse moraliste. A diverses reprises, et de façon officielle, elle

[73] LABOURDETTE, *loc. cit.*, p. 230.

a célébré en lui le docteur qui a tracé un juste milieu entre les doctrines trop larges et trop rigides, que devaient affronter les pasteurs d'âmes dans la pratique de leur ministère [74].

Par ces éloges et ces approbations, l'Église n'entend pas célébrer et consacrer la structure ou les cadres d'une « morale de la conscience », ou encore la validité de tel « système moral » ; mais elle affirme et garantit que la doctrine qui est livrée dans cette morale est sûre et qu'on peut la suivre sans aucune crainte de faire fausse route; elle proclame l'« exceptionnelle grandeur [75] » de saint Alphonse qui, devant un fouillis inextricable et déconcertant d'opinions, a su dégager, sans doute dans une contexture scientifique mal affermie, une doctrine sûre, et cela dans tous les domaines de la vie morale. « Celui qui le juge d'après les besoins de l'époque et d'après les fins pour lesquelles il travaillait, ne trouvera pas exagérée la vénération que l'Église lui témoigne [76]. »

IV. — ACTUALITÉ DE LA MORALE ALPHONSIENNE.

Saint Alphonse, moraliste actuel ? Nous n'avons pas besoin de nous attarder sur cette question. D'après ce qui précède, on sait en quel sens il faut répondre. Nous nous contenterons ici de quelques indications assez sommaires.

1. Saint Alphonse reste toujours le guide sûr et extrêmement précieux des confesseurs et des directeurs d'âmes.

Cela ne veut pas dire que le confesseur d'aujourd'hui va trouver dans la morale alphonsienne la solution de tous les doutes, de tous les problèmes, de toutes les inquiétudes que lui apporte son ministère. Une foule de problèmes sont posés par la vie contemporaine, qui n'existaient pas au temps de saint Alphonse; puis, les âmes que la pastorale d'aujourd'hui doit nourrir et diriger, vivent dans une autre atmosphère que celle du XVIII[e] siècle, elles ont d'autres besoins, d'autres exigences.

74 Sur ces approbations, voir : *Vindiciæ alphons.*, Præf. apolog. : Gaude, *loc. cit.*, p. XI, XLVII et suiv.; Damen, *S. Alph., Doctor prud., loc. cit.*, p. 22 et suiv., et *Theol. moralis*, I, 1944, n° 95; Delerue, *loc. cit.*, p. 80-85; Telleria, *loc. cit.*, II, p. 988 et suiv.

75 Labourdette, *loc. cit.*, p. 224, n° 2.

76 J. Mausbach, *La Morale catholique* (trad.), Paris, Lethielleux, 1907, p. 50; aussi Weiss, *Apologie du christianisme* (trad.), Paris, Beauchesne, X, p. 340.

Tout de même, la morale de saint Alphonse reste d'une actualité incontestable pour les confesseurs. Elle leur apporte sur une infinité de problèmes toujours actuels des normes sûres, fondées, salutaires; la casuistique prudente qu'elle leur offre leur est une lumière toujours instructive pour la solution des cas qu'ils ont à résoudre; les directives, les conseils, les recommandations d'ordre pastoral que saint Alphonse multiplie, et qui sont le fruit de sa sagesse, de sa prudence et de sa sainteté, restent toujours utiles et précieux. Pour le confesseur d'aujourd'hui comme pour celui d'hier, saint Alphonse est l'homme du juste milieu, l'homme d'une prudence avertie et experte, l'homme humain, modéré, compréhensif, le pasteur dont l'unique ambition est de sauver les âmes, en les éloignant de la voie large mais sans leur imposer des fardeaux qu'elles ne peuvent porter; « il più insigne e mite dei moralisti », disait Léon XIII [77]; « il restauratore del turbato equilibrio nel segreto tribunale delle anime [78] », disait à son tour le cardinal Pacelli, en 1933.

Cet éloge, si souvent exprimé par les souverains pontifes, a reçu une sorte de ratification définitive lorsque, le 26 avril 1950, Sa Sainteté Pie XII déclarait saint Alphonse « patron céleste auprès de Dieu de tous les confesseurs et moralistes ». Citons simplement ce passage :

> [...] il laissa pour la formation et la direction des confesseurs un enseignement moral et pastoral remarquable, le plus estimé dans le monde entier jusqu'à notre époque, souvent et fortement recommandé par les Souverains Pontifes comme le guide très sûr des ministres du sacrement de Pénitence et des directeurs de conscience [79].

A l'école de saint Alphonse, le confesseur est sûr de ne pas tomber dans le laxisme ou le rigorisme; dans les questions complexes et enchevêtrées, la solution alphonsienne suffit à le débarrasser de toute inquiétude. L'autorité de ce docteur de l'Église « est si grande, si authentiquement consacrée, que [...] elle constitue un de ces « principes communs » auxquels il sera toujours loisible à un confesseur de faire appel pour sortir du doute [80] ».

77 Lettre encycl. aux Evêques d'Italie, 8 déc. 1902. Voir DAMEN, *loc. cit., passim*; IDEM, *S. Alfonso, il più insigne e mite dei moralisti*, dans *Nel secondo centenario delle Congr. del SS. Redentore*, Cortona, 1933, p. 38-51.

78 *Triduo solenne celebrato nella chiesa di s. Alfonso*, 1933.

79 Bref *Consueverunt*, dans *La Doc. catholique*, 1950, c. 945.

80 LABOURDETTE, *loc. cit.*, p. 230.

Saint Alphonse a fait sienne cette conviction de saint Pie V : « Dentur idonei confessarii, ecce omnium christianorum plena reformatio [81]. » Le théologien qui a la tâche, extrêmement importante et lourde, de former de futurs pasteurs d'âmes, trouvera en saint Alphonse un guide très sûr, un secours très efficace. La morale alphonsienne lui apportera une doctrine de juste milieu, des directives pastorales précieuses, des applications prudentes; à fréquenter ce « Doctor prudentiæ », il enracine chez lui et chez ses élèves ce sens de l'équilibre et de la modération, ce souci de la vérité recherchée pour le bien des âmes. Ici encore les directives de la sainte Église sont nettes :

> Theologiæ moralis studium sit tum doctrinale, seu per regulas, tum practicum per casus... Casus vero ad regulas et principia exigendi sunt, atque ex eorum solutione discant clerici quemadmodum in administrando Pœnitentiæ Sacramento se gerere debeant. Inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias, media magistri utantur via, S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi vestigia sectantes [82].

2. Nous avons souligné que la morale alphonsienne est avant tout tendue vers la délimitation du licite et du défendu. Évidemment, la théologie morale déborde ce domaine; elle s'y est sans doute trop souvent cantonnée. Aujourd'hui, un vigoureux effort se poursuit pour renouveler cette discipline : lui donner un visage d'authentique théologie, « enracinée dans l'unité de la foi et de son objet [83] »; la rechristianiser par un contact plus étroit avec ses sources; l'ouvrir davantage aux valeurs de certaines sciences humaines et aux aspirations de l'homme contemporain. « C'est la morale chrétienne dans ses méthodes pédagogiques, plus radicalement dans ses structures et peut-être dans ses tendances fondamentales, qui est mise en question [84]. »

Tout en poursuivant ce nécessaire effort de renouvellement, la théologie morale va quand même continuer à traiter du péché; c'est un homme pécheur qu'elle dirige vers sa fin ultime; elle doit tenir compte de la perfection relative qui est le lot d'une foule d'êtres humains. Dans tous les domaines qu'elle explore, elle doit donc expliciter, dans la mesure du possible, les limites entre le licite et le défendu, déterminer

81 *Homo apostolicus*, Intr.

82 Congr. des Sém. et Univ. à l'Episcopat d'Allemagne, 9 oct. 1921, dans *Enchiridion Clericorum. Doc. Eccl. sacrorum Alumnis instituendis*, n° 1135 (a. 1938).

83 A. Léonard, *Permanence et situation de la Morale chrétienne*, dans *Morale chrét. et requêtes contemp.*, Casterman, 1954, p. 260.

84 B. Olivier, dans *Morale chrét. et req. contemp.*, Intr., p. 9.

ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, ce qui est conforme à la fin ultime et ce qui en détourne.

Travail difficile, qui exige du théologien une science très nette des principes, mais aussi un sens très aigu du réel, une compréhension judicieuse des âmes, une longue expérience de la vie. Travail qui devient de plus en plus difficile : car, d'une part, la vie moderne avec son atmosphère matérialisante et avec ses situations complexes et enchevêtrées et, d'autre part, le progrès des sciences et des diverses techniques, confrontent le théologien moraliste avec une foule de problèmes et de faits nouveaux, où il n'est pas toujours facile de tracer la ligne entre le licite et le défendu. Travail délicat, qui oblige parfois à reviser certaines positions, certaines notions ou divisions communément reçues [85]. Ce travail, qui tient les théologiens en haleine, est absolument nécessaire pour maintenir la morale chrétienne dans sa pureté, sans déviation vers le laxisme ou le rigorisme. Particulièrement nécessaire aujourd'hui : à un monde qui a perdu le sens du péché et qui est envahi en quelque sorte par le péché, c'est d'abord au théologien qu'il appartient de dire ce qui est bien et ce qui est mal et pourquoi telle action est défendue par Dieu.

Or saint Alphonse est, ici encore, d'un précieux secours aux théologiens. Il a poussé le plus près possible de la pratique ses règles morales délimitant le licite et le défendu. On peut ne voir dans sa morale qu'un « code de péchés » ; il reste que ce « code », qui s'applique à déterminer dans tous les domaines de la vie chrétienne ce qui est bien et ce qui est mal, est extrêmement utile au théologien. Saint Alphonse a vécu dans un autre siècle que le nôtre; cependant, son travail, ses discussions, ses règles éclairent une foule de problèmes actuels. Surtout, son esprit, sa méthode, son sens moral si judicieux, ne peuvent que diriger le théologien moraliste vers une solution sûre et exacte des problèmes qu'il doit résoudre. Au contact de saint Alphonse, le théologien a toute chance d'acquérir cette pondération, cet équilibre, cette sûreté de jugement, qui lui sont si nécessaires dans le maniement des choses morales.

[85] Voir G. Kelly, S.J., *The morality of mutilation: towards a revision of the treatise*, dans *Theological Studies*, 17 (1956), p. 322-344.

3. Le théologien moraliste ne peut se désintéresser de la casuistique. Elle est un prolongement vers la pratique, une extension de la science morale. Celle-ci, bien que située sur le plan universel, a pour terme l'action concrète à poser; elle tend à faire agir et bien agir. Or la casuistique, en appliquant les règles morales aux cas particuliers, les rapproche de la pratique, de l'action concrète. Elle fait voir comment, sur un terrain particulier et circonstancié, les lois morales s'appliquent, se compénètrent, s'enchaînent, interfèrent entre elles; elle permet ainsi de saisir le sens plus précis, la formule plus complète ou plus nuancée de telle et telle loi; elle est une sorte de complément nécessaire de la science morale. « Omnis enim operativa scientia tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus [86]. »

Faut-il le souligner : la casuistique n'a pas, ne peut avoir l'ambition de donner des procédés, des trucs, des mécanismes qui permettraient de résoudre tous les cas. Les cas qu'elle résout ne sont pas des actions singulières, concrètes, prises dans toute leur individualité; ce ne sont pas les actions elles-mêmes que le confesseur d'aujourd'hui ou de demain doit juger; la casuistique ne se substitue pas à la prudence.

Est-il téméraire d'avancer qu'une saine et judicieuse casuistique est aujourd'hui plus nécessaire que jamais ? Car la vie moderne présente d'innombrables situations complexes et enchevêtrées, au sujet desquelles diverses lois morales semblent entrer en conflit les unes avec les autres. Par exemple, les principes de la morale conjugale, ceux qui regardent la coopération à une action mauvaise, la cause à double effet, etc., sont nets, faciles à établir; et pourtant que de difficultés, parfois, pour les appliquer judicieusement aux situations complexes de la vie courante ! Et cependant, ce travail est extrêmement important pour maintenir et sauvegarder une théologie morale qui pénètre effectivement dans tous les domaines de la vie moderne pour les illuminer et y faire voir les vraies exigences de la vertu.

Ce problème de l'application des lois morales aux cas particuliers prend une importance, une acuité nouvelle devant les avancés d'une certaine « Éthique de la situation ». Selon cette nouvelle théorie, en effet, la norme décisive et ultime de l'action concrète, c'est-à-dire de

[86] *S. theol.*, I, q. 22, a. 3, ad 1.

son honnêteté ou de sa rectitude morale, n'est pas l'ordre objectif; plus précisément, cette honnêteté ne se détermine pas par l'application des lois morales à un cas singulier; cette norme décisive et ultime est un certain sens ou jugement personnel et intuitif, dictant immédiatement à chacun ce qu'il doit faire dans chaque cas concret, conformément à ses dispositions personnelles. Cette doctrine, très accommodée à la mentalité moderne et qui jouit d'une faveur croissante, entend préserver ou libérer facilement les consciences de nombreux conflits présumés insolubles selon la doctrine traditionnelle [87].

Cette théorie oblige donc les théologiens à restaurer, à revaloriser la portée effectivement pratique de la science morale, surtout le mécanisme de cette application de la science morale aux cas particuliers par le jugement de la conscience et par la vertu de prudence. Mais aussi et en même temps, c'est le sens, le rôle d'une casuistique chrétienne, saine et judicieuse, qu'il faut revaloriser. Car elle a sa place indispensable dans la formation de la conscience et de la prudence.

Les théologiens actuels ne trouveront pas sans doute chez saint Alphonse des notions et des explications très développées sur la nature de la casuistique et sur le mécanisme de la conscience et de la prudence. Mais il leur livre une casuistique sûre et prudente. A le fréquenter et à l'étudier, ils acquièrent quelque chose de son sens moral, de son équilibre, de son discernement prudentiel si judicieux devant les situations concrètes et leurs complexités. Par ce contact prolongé et ouvert aussi aux découvertes assimilables de certaines sciences humaines, ils ont toute chance de montrer que, sur le terrain des cas particuliers, la morale objective et traditionnelle ne conduit pas les consciences à d'insolubles conflits.

CONCLUSION.

Un mouvement continu d'efforts et de labeurs entraîne la pensée humaine vers la découverte de la vérité. Il n'y a guère de cloison étanche, de transition brusque entre les divers systèmes, entre les hommes, entre les siècles. Chaque époque apporte ses richesses et aussi

[87] Voir *Instr. S. C. Officii*, 2 févr. 1956 et *Annotationes* du P. F. Hurth, s.j., dans *Period. de re morali...*, XLV (1956), p. 138-204; J. Fuchs, s.j., *Ethique objective et Ethique de la situation. A propos de l'Inst. du S. Office du 2 févr. 1956*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 88 (1956), p. 798-818.

ses scories. La conquête de la science n'est jamais achevée; surtout, la synthèse vivante du savoir est toujours à reprendre, à parfaire.

Ainsi, par exemple, au temps des Pères de l'Église, la raison humaine n'avait pas, chez eux, de droits à un exercice autonome, distinct de la théologie. Servis par Aristote, les grands penseurs du moyen âge, surtout saint Albert et saint Thomas, ont distingué le savoir rationnel du savoir théologique, mais ils les ont étroitement soudés l'un à l'autre. La raison était « rationalisée »; elle avait pris conscience de sa valeur et de ses droits. Spontanément, et aussi sous la poussée de certains facteurs historiques, elle s'oriente vers un exercice autonome d'elle-même : la philosophie se sépare de la théologie; les sciences naturelles et physiques, à leur tour, se sépareront de la philosophie. Progrès, fractionnement, qui impose à la pensée un continuel effort d'intégration des acquisitions nouvelles dans une synthèse souple, ouverte, accueillante; la conquête d'un savoir complet et harmonisé est à ce prix.

Un phénomène à peu près semblable s'est produit dans le domaine de la théologie morale. Chez saint Thomas, elle est une partie intégrante de sa vaste synthèse théologique; elle constitue un chapitre harmonieux de la science théologique spécifiquement une; ce fut la mission de saint Thomas de compléter et de synthétiser le savoir rationnel et le savoir théologique. Sur cette partie morale de la Somme théologique, de nombreux penseurs ont apporté leur attention, leurs études; on l'a fouillée sous tous ses aspects. D'autre part, la vie chrétienne évoluait, se compliquait; confesseurs et directeurs d'âmes étaient sans cesse aux prises avec de nombreux et de nouveaux problèmes d'ordre pratique qu'il fallait solutionner; les Sommes de cas de conscience se sont multipliées; des solutions de toutes teintes furent élaborées. Fractionnement, qui n'est pas, de soi, une mésaventure, mais qui s'est alourdi de toute une gangue inassimilable et même dangereuse pour la conduite de la vie.

Saint Alphonse n'a pas cherché à construire la synthèse théologique qui pouvait s'élaborer au XVIII[e] siècle; son œuvre n'est pas même une théologie morale strictement scientifique. Il a sauvé ce qu'il fallait alors sauver dans le domaine de la morale : c'est à cette mission que l'appelait la divine Providence. Sur un terrain assez rapproché de

l'action singulière, il nous livre des règles morales sûres et bien fondées, une casuistique prudente. Ce sont là des matériaux qui prolongent vers la pratique l'œuvre de saint Thomas; des matériaux qui ont leur place autorisée et irremplaçable dans l'élaboration d'une synthèse vivante et harmonieuse de cette théologie morale chrétienne chargée de diriger, selon le mode qui lui convient, l'homme contemporain dans la voie de la sainteté.

Georges BÉRUBÉ, c.ss.r.

Mont-Saint-Joseph, Aylmer-Est, P.Q.

La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe

(suite)

II. — THÈMES DE LA DIATRIBE SURVIVANT DANS LA PRÉDICATION CHRYSOSTOMIENNE.

Pour se faire une idée exacte du climat philosophique du IV[e] siècle, il faut se rappeler que, depuis longtemps déjà, la philosophie avait pris des allures démocratiques. A côté de l'enseignement spécialisé, tel que les philosophes professionnels le livraient dans leurs écoles respectives, une intense propagande philosophique répandait dans de larges couches de la société une certaine conception pratique de la vie et une morale casuistique [1]. Nombreuses sont les sources qui nous renseignent sur cette philosophie morale populaire de l'hellénisme : les diatribes des missionnaires ambulants vulgarisant la doctrine cynico-stoïcienne; la rhétorique qui souvent est très liée à la philosophie, surtout dans certains genres littéraires tels que l'encomion (l'éloge) et le psogos (l'admonition) ; la littérature épistolaire reprenant plus d'une fois des thèmes de la diatribe; les prétendus « miroirs professionnels » (Berufsspiegel) où sont décrits les devoirs d'état des gouverneurs, des médecins, etc. Les satires et les comédies nous rapportent les échos des idées courantes et des jugements de valeur. Puis il y a les collections de proverbes, les recueils de sagesse populaire, les doxographies et les gnomologies, les horoscopes et les écrits astrologiques, l'épigraphie et les papyrus [2]. Ce matériel très complexe est d'habitude désigné comme « philosophie populaire » ou « koinè philo-

[1] Voir P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912, p. 75; W. Willi, *Griechische Popularphilosophie*, Greifswald, 1923.

[2] Sur toutes ces sources, l'on peut consulter les articles correspondants de l'encyclopédie de Pauly-Wissowa.

sophique populaire ». C'est une espèce de syncrétisme où, sur l'arrière-fond de la sagesse humaine universelle et du patrimoine platonicien, voisinent des éléments du cynisme, du stoïcisme et même de l'épicurisme. Selon que l'on envisage plus particulièrement telle ou telle source, ou que l'on veut souligner l'un ou l'autre aspect de la doctrine, on parlera de « sagesse populaire hellénistique », de cynisme, de néo-stoïcisme, de diatribe...

Contrairement aux traditions nettement délimitées des différentes écoles philosophiques, la diatribe s'accommode de nombreux compromis, elle estompe des contrastes et elle passe sous silence certaines polémiques et nuances scientifiques. C'est ainsi que des philosophes professant des systèmes totalement différents pour ce qui regarde l'origine de l'univers, la théodicée ou les fondements de la morale, peuvent en fait enseigner la même éthique pratique. Sénèque et Cicéron le notent expressément [3]. Maxime de Tyr en est un autre exemple typique : il appartient à l'école platonicienne du second siècle, mais nous possédons de lui plusieurs diatribes cynico-stoïciennes. Ce néo-stoïcisme de la diatribe — qui au fond embrasse toute la « littérature moralisante populaire [4] » — reste encore au IV^e^ siècle l'éthique la plus répandue. C'est elle qui détermine le « climat général » de cette époque. A preuve : des auteurs appartenant à des tendances doctrinales les plus opposées, prêchent la même philosophie pratique. Nous mentionnons les principaux contemporains de Chrysostome: Thémistios, Libanios, Julianos, Grégoire de Nazianze, Basile le Grand [5]. La morale pratique de la diatribe possède par conséquent des adhérents dans les deux grands courants qui dominent la pensée au IV^e^ siècle et qui se

[3] Voir E. Albertini, *La Composition dans les Ouvrages de Sénèque*, Paris, 1923, p. 302.

[4] L'expression vient de A. Oltramare, *Les Origines de la Diatribe romaine*, Genève, 1926, p. 9.

[5] Thémistios : de son traité *Sur la Vertu*, nous est seule conservée une traduction syriaque, datant du VI^e^ siècle. C'est de l'éclectisme avec une prédominance cynique; voir Gildemeister-Buecheler, dans *Rhein. Mus.*, 1872, p. 438-462.

Libanios : une philosophie teintée de platonisme, mais une ascèse dans la ligne de la diatribe; voir Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel, 1953, p. 621.

Julianos : néoplatonicien et théosophe, mais, dans sa philosophie pratique, franchement partisan du cynisme; voir surtout son *Misopogon*, édit. Loeb, II.

Grégoire de Nazianze : métaphysique platonicienne et morale fortement inspirée par la diatribe; voir Werhahn, *op. cit.*, p. 18.

Basile le Grand : platonisme avec une éthique stoïcienne; voir D. Amand, *L'Ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 66.

combattent à mort : le néo-platonisme païen et le christianisme [6]. Un épisode curieux illustre très bien les liens intimes qui, à cette époque, unissaient le christianisme et le cynisme : Maxime d'Alexandrie, un ascète cynique, réussit à se faire sacrer évêque [7]. A Antioche également, où Chrysostome a prêché ses homélies sur Matthieu, les cyniques ambulants ont dû être nombreux : le *Misopogon* de Julien, écrit à cet endroit quelques années auparavant, le prouve, et Chrysostome lui-même les attaque plus d'une fois violemment [8].

Après avoir donc relevé quelques ressemblances stylistiques avec la diatribe, nous examinerons la place qu'occupe cette philosophie hellénistique dans l'enseignement de Chrysostome. Pour cela, nous essaierons de l'écouter comme un grec païen du IV^e^ siècle, familiarisé avec la diatribe, l'aurait fait. Un tel auditeur entend sous la chaire de Chrysostome nombre de considérations qu'il avait déjà entendues chez ses anciens maîtres païens : l'idéal de vie et de philosophie pratique, les vices flétris, coïncident en grande partie. Nous ne prétendons pas que notre auditeur du IV^e^ siècle s'en étonne. Peut-être trouvait-il tout à fait normal que l'on prônât une morale semblable dans des camps farouchement opposés sur le terrain religieux. Le fait, constaté plus haut, que la diatribe faisait pour ainsi dire partie du bagage culturel « moyen » dans le monde gréco-romain, aura une répercussion sur la méthode que nous emploierons pour étudier certains passages chrysostomiens. En effet, nous nous bornerons à relever quelques lieux communs, les appels à certains idéals vitaux et certaines analyses de vices, qui tous ne constituent pas la propriété exclusive de Chrysostome. Nous ne rechercherons pas des sources déterminées ni une dépendance littéraire au sens strict. Car ce serait une entreprise dangereuse, sinon impossible. Les Philon et les Musonius, les Plutarque, les Lucien et les Dion ont si efficacement vulgarisé la tradition cynico-stoïcienne [9] ! Trop nombreux étaient les canaux par lesquels les lieux communs de la

[6] Voir J. Asmus, *op. cit.*, p. 331.

[7] Sur cette aventure bizarre qui a coûté le trône épiscopal à Grégoire de Nazianze, voir E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme. Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 300-307.

[8] Par exemple, dans la 17^e^ homélie *ad Populum Antiochenum* : *P.G.*, 49, 173 et dans *P.G.*, 57, 392 où il semble identifier les cyniques et les stoïciens.

[9] Voir les remarques méthodologiques de P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895, p. 62; B. Wyss, *Gregor von Nazianz*, dans *Mus. Helvet.*, VI, 1949, p. 207.

philosophie populaire arrivaient dans la pensée de Chrysostome : les prédicateurs ambulants, les discours des rhéteurs, ses maîtres chrétiens, les proverbes, les comédies, etc. Nous avons l'intention de démontrer que, replacée dans le climat de la diatribe, la prédication de Chrysostome s'explique en grande partie. Par conséquent, nous ne prenons pas position dans le problème (existe-t-il ?) : Chrysostome a-t-il pris ces thèmes directement des moralistes païens ou en dépend-il indirectement, à travers des auteurs chrétiens, tels que Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze ou Basile ? Nous nous intéressons uniquement aux parallèles que la prédication chrysostomienne présente avec la morale cynico-stoïcienne. Du point de vue de l'« histoire de la théologie », cet examen est déjà assez important. Ne fût-ce que pour faire comprendre que notre moraliste sévère ne constituait pas une exception dans la ville d'Antioche au IV^e^ siècle. Puisque les cyniques et les stoïciens attaquaient également l'avarice, le luxe, la colère, l'ostentation, etc., le public n'a pas dû être fort surpris en entendant de tels propos. L'élément spécifique de la morale chrétienne se trouvait ailleurs.

Mais comment allons-nous mettre de l'ordre dans ces réminiscences de la diatribe ? Comment classer ce matériel chaotique et dispersé à travers les sermons de Chrysostome ? Si nous ne voulons pas imposer nos propres schèmes à Chrysostome, si nous voulons comprendre sa pensée à lui, il faut tâcher de trouver si, à la base de ses conceptions, il n'y a pas l'un ou l'autre principe de structure. Ce sera l'objet de notre premier examen : le schème des passions. Une fois repéré ce schème, nous disposerons d'un plan qui servira de fil conducteur pour subdiviser ultérieurement notre enquête.

A. Le schème des passions.

L'anthropologie de Chrysostome remonte aux théories de Platon. Celui-ci avait distingué dans l'âme humaine trois parties ou facultés : la raison (λόγος), l'irascibilité (θυμὸς) et l'appétit concupiscible (ἐπιθυμία). Cette division tripartite était symbolisée par un cavalier menant deux chevaux. La plupart des écoles philosophiques postérieures l'ont reprise; elle est à la base de la psychologie morale de la diatribe. Enfants de leur milieu, de nombreux Pères orientaux pensent dans les mêmes catégories.

Chrysostome également. Nulle part dans son commentaire sur Matthieu il n'expose cette anthropologie *ex professo*. Nous ne nous y attendons d'ailleurs pas dans cette prédication populaire. Mais dans son traité « sur l'éducation des enfants [10] », il compare l'homme à une ville. Le corps forme les murs, les cinq sens sont les portes d'accès; l'âme, c'est la population, divisée en trois classes. La raison, la classe dirigeante, est située dans le cerveau; l'irascibilité se trouve dans la poitrine; l'appétit concupiscible dans les reins. C'est le trio classique : *logos, thumos* et *épithumia*. Nous rencontrons l'image platonicienne du cavalier avec son attelage à deux, dans *P.G.*, 56, 265 et *P.G.*, 62, 120. Il est certain que notre auteur se sert du même schème psychologique dans le commentaire sur Matthieu. Cela ressort des textes innombrables où il manie le couple *thumos-épithumia* [11]. En fonction de cette anthropologie où la raison est confrontée avec les deux facultés inférieures, les grecques conçoivent la vie morale comme une rationalisation des impulsions : celui qui ne garde pas le contrôle sur ses chevaux ardents, sera entraîné par ses instincts aveugles. De ces deux puissances, c'est surtout l'appétit concupiscible qui reçoit une subdivision ultérieure dans la diatribe. La classification la plus répandue était fondée sur les différents objets de convoitise qui se présentent à l'homme. Ces objets forment un nouveau trio classique : possessions, honneurs et plaisirs. Ainsi nous obtenons la combinaison suivante : cupidité : φιλοχρηματία, φιλοπλουτία, φιλαργυρία, πλεονεξια...; ambition : φιλοτιμία, κενοδοξία...; avidité de jouissances : φιληδονία. Dans cette dernière, l'on distingue parfois, en outre, les plaisirs gastronomiques des plaisirs sexuels : γαστριμαργία — σωματων ἡδονή.

Cette division tripartite (ou éventuellement quadripartite) de l'épithumia était traditionnelle dans la diatribe. Nous la trouvons chez Musonius, Épictète, Dion de Pruse [12], etc. La satire romaine la

10 Edit. B. Exarchos, *Johannes Chrysostomus. Ueber Hoffart und Kindererziehung*, München, 1952, p. 48, 72.

11 Par exemple, *P.G.*, 57, 31; 57, 255; 57, 265; 57, 271; 57, 395. Pour θυμός nous trouvons parfois la variante ὀργή. La partie rationnelle de l'âme, le *logos*, est mentionnée par hasard en *P.G.*, 58, 684 et souvent implicitement quand il oppose l'homme, être raisonnable, aux animaux dépourvus de raison.

12 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 56; A. Van Geytenbeek, *Musonius Rufus en de griekse diatribe*, Amsterdam, 1948, p. 51; M. Van Straaten, *Panétius, sa Vie, ses Ecrits, sa Doctrine*, Amsterdam, 1946, p. 202.

transmet : *avaritia, libido* et *gloriæ cupiditas* [13]. Que ce schème ait dû être extrêmement populaire dans les milieux stoïciens, cela ressort d'une boutade dans laquelle les platoniciens, les péripatéticiens et les épicuréens sont respectivement caractérisés comme ambitieux, comme cupides et comme jouisseurs [14].

Étudiant le style diatribique, nous avons mentionné le rôle joué par les catalogues de vertus et de vices. Loin d'être des énumérations arbitraires, ces catalogues sont souvent construits selon un schème bien déterminé qui reflète la classification dressée dans les écoles stoïciennes [15]. Un examen des catalogues employés par Chrysostome pourra par conséquent nous apprendre quelles sont les ornières que suit sa pensée.

Plusieurs Pères de l'Église ont utilisé la triple division de la concupiscence telle que la diatribe l'avait vulgarisée [16]. Ainsi, par exemple, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Évagre, Théodore de Mopsueste, etc. Chrysostome se sert du même schème stéréotypé. Ainsi nous trouvons, tantôt la triple épithumia à la base d'une série de catalogues [17]; tantôt ce même trio en compagnie de l'irascibilité [18].

La pensée chrysostomienne est profondément marquée par ce schème hellénistique. Car, pour mettre de l'ordre entre certaines données bibliques, il se sert à plusieurs reprises de cette classification. Nous en donnons ici quelques exemples qui feront comprendre que l'exégèse et la morale chrysostomiennes se meuvent dans l'orbite des catégories grecques. Après avoir commenté la péricope dans laquelle saint Matthieu rapporte les « trois » tentations de Jésus, Chrysostome pose la question suivante : mais comment saint Luc (4, 13) peut-il affirmer que le Seigneur a subi « toutes » les tentations ? Et il répond :

[13] Voir A. Vœgtle, *op. cit.*, p. 65.

[14] Lucian. Hermat. : 16, 755, cité par W. Klei, *Seneca. Dialogorum Liber II*, Utrecht, 1950, p. 70. Que l'on se souvienne également de I Joh. 2, 16 : « La convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie. »

[15] Voir l'ouvrage fondamental de A. Vœgtle, *op. cit.*, sur les rapports entre les schèmes juifs, chrétiens et hellénistiques.

[16] Voir P. Wilpert, article *Begierde*, dans *Realenzycl. f. Antike u. Christentum*, II, p. 69.

[17] *P.G.*, 57, 51; 57, 212; 57, 469; 57, 456; 58, 542; 58, 660.

[18] *P.G.*, 57, 225-226; 57, 271; 57, 433-434; 58, 614-615; 58, 736; 58, 780. La cupidité, la gourmandise, l'impudicité, la colère, mais alors sans le désir de la gloire, se rencontrent en *P.G.*, 57, 190-191; 57, 88; 57, 456; 58, 577.

en signalant trois tentations, Matthieu les a signalées toutes, car les trois principales englobent toutes les autres; les maux qui en contiennent d'innombrables autres sont ceux-ci : être adonné aux plaisirs du boire et du manger, agir par ambition et souffrir de la cupidité [19]. Autre exemple. Dans les 16e, 17e et 18e homélies *(passim)*, Chrysostome essaie de prouver que les commandements donnés par Jésus dans le Sermon sur la Montagne sont le perfectionnement du décalogue. Là où la loi de Moïse interdisait uniquement le péché extérieur, Jésus en extirpe la racine même, condamnant la transgression intérieure. Ensuite, Chrysostome donne un résumé des neuf béatitudes, synthèse de la morale évangélique. Chose curieuse, il schématise clairement d'après la classification stoïcienne des passions : irascibilité, cupidité, impudicité et ambition.

> Voyez-vous comment Jésus extirpe la colère et l'épithumia des corps, de l'argent et de la gloire ?... Car celui qui est pauvre, qui est doux et qui pleure [les trois premières béatitudes], a vaincu la colère. Celui qui est juste et miséricordieux [les 4e et 5e], exclut l'avidité. Celui qui a le cœur pur [la 6e béatitude] enlève les mauvais désirs. Celui qui est persécuté, insulté et méprisé [8e et 9e béatitudes] pratiquera le détachement des biens terrestres et il sera purifié de la vanité et de l'ambition [20].

Nous faisons remarquer que dans cette classification (très intéressante d'ailleurs), notre exégète n'a pas craint de laisser tomber la 7e béatitude : les pacificateurs. Ceci pour un motif manifeste : elle ne rentre pas dans le schème diatribique des passions ! Un peu plus loin, Chrysostome résume selon le même schème la péricope Matth. 5, 22-42 :

> De nouveau, Jésus extirpe les passions, et cela avec un plus grand soin encore. Il commence par la colère : celui qui se fâche contre son frère, ou qui le traite d'idiot, de raka, sera puni. Celui qui apporte une offrande ne doit pas s'approcher de l'autel avant d'avoir vidé la querelle... Puis il passe à la convoitise : celui qui regarde avec des yeux impudiques sera puni comme un adultère... Ainsi il a enlevé les racines du mauvais désir. Finalement il chasse la cupidité en interdisant de jurer, de mentir et de retenir un manteau [21]...

Dans ce texte matthéen, Chrysostome n'a malheureusement rien trouvé qu'il puisse mettre en rapport avec la troisième épithumia, la vanité. Il s'est vu contraint à tronquer « son » schème hellénistique... Le lecteur aura peut-être remarqué que notre exégète classe l'interdic-

19 Voir *P.G.*, 57, 212.
20 *P.G.*, 57, 271.
21 *P.G.*, 57, 271.

tion de jurer (Matth. 5, 33) sous la rubrique « cupidité ». Manifestement il veut à tout prix presser les commandements du Sermon sur la Montagne dans l'obsédant cadre grec des passions. Mais pourquoi réduit-il la défense de jurer à la cupidité en la mettant en rapport avec le devoir de céder le manteau ? Il nous semble que Chrysostome a eu un double motif pour ramener le serment à la cupidité. Il veut prouver d'abord, comme nous l'avons signalé, que le Sermon sur la Montagne perfectionne le décalogue mosaïque et que les commandements de la Nouvelle Loi se suivent dans le même ordre que ceux de l'Ancienne. En second lieu, l'influence de la diatribe se fait sentir.

Concernant le premier de ces deux facteurs, il faut tenir compte de la polémique anti-marcionite qui sous-tend le commentaire sur Matthieu : Chrysostome essaie de montrer que la Loi du Christ n'est nullement en contradiction avec celle du Dieu véterotestamentaire. Or, l'ordre du décalogue (Exod. 20, 13-16; Deut. 5, 17-20) est celui-ci : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne déroberas pas, tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. Chrysostome prétend donc que l'on peut retrouver ce même ordre dans l'évangile de Matthieu. Mais il y a une difficulté : l'interdiction de jurer vient immédiatement après la condamnation de l'adultère. Chrysostome résout ainsi :

> Pourquoi Jésus n'interdit-il pas d'abord le vol, mais le faux témoignage ? Parce que celui qui vole, parjure parfois également. Tandis que celui qui ne jure ni ne ment, volera encore moins. De cette façon, enlevant ce péché-ci, Jésus a enlevé en même temps celui-là. Car le mensonge provient du vol [22].

Toutefois, nous avons l'impression qu'un autre facteur encore pousse Chrysostome à mettre un rapport entre le serment et la cupidité. Facteur dont il s'est rendu beaucoup moins compte. Comme il a été démontré, le schème diatribique (colère et triple épithumia) trotte dans l'esprit de notre auteur. Or, dans la diatribe, un *topos* tout à fait traditionnel disait que la cupidité mène au parjure et au mensonge [23]. Nous retrouvons ce *topos* à plusieurs reprises dans l'enseignement de Chrysostome [24]. Vu le fait que sa pensée est souvent teintée de diatribe, l'on s'explique qu'ici également il réduise l'interdiction de jurer à celle

22 *P.G.*, 57, 260.
23 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 45.
24 Par exemple, *P.G.*, 57, 404; 58, 591; 58, 607.

de convoiter des richesses. Mais avouons qu'il n'est pas aisé de déterminer lequel de ces deux facteurs — la recherche d'un accord avec l'Ancien Testament ou l'influence de la diatribe — doit faire pencher la balance.

Un autre indice permettra d'évaluer mieux encore cette dépendance vis-à-vis du schème diatribique. Dans le fragment cité (*P.G.*, 57, 271), la quatrième béatitude sur la « justice », nous est présentée, de concert avec la cinquième sur la miséricorde, comme la vertu opposée à la cupidité; tandis que le numéro six, « bienheureux les purs », fait contraste avec l'impudicité. Chrysostome sait pourtant parfaitement que la « justice » et la « pureté » bibliques peuvent avoir un sens beaucoup plus général et indiquer « la vertu universelle ». Il le dit explicitement dans *P.G.*, 57, 227. Néanmoins, ici il préfère prendre la justice dans une signification restreinte, opposée à la cupidité, et il limite la pureté à la chasteté, pour l'opposer à l'épithumia des corps. Encore une fois, l'on échappe difficilement à l'impression que la pensée chrysostomienne est liée par ses catégories hellénistiques. Coup sur coup donc, nous surprenons notre auteur en train de forcer les béatitudes dans un cadre grec : le schéma diatribique.

Si nous avons discuté ces textes quelque peu en détail, c'est parce qu'ils nous semblent constituer une voie d'accès à la doctrine de Chrysostome. « Si » sa parénèse repose sur une certaine synthèse de psychologie morale, ce sera celle du schéma des passions, vulgarisé par la diatribe : 1° l'irascibilité, 2° l'appétit concupiscible subdivisé, *a)* en épithumia des possessions, *b)* en épithumia du plaisir sexuel et gastronomique, *c)* en épithumia de la gloire.

La conception chrysostomienne du comportement humain est conditionnée par ce canevas philosophique qui est plus qu'un simple fil conducteur : constamment il ébauche la disposition des vices à combattre et des devoirs à remplir. Par là, nous n'entendons évidemment pas affirmer que Chrysostome a rigoureusement appliqué cette synthèse d'une manière systématique. Il n'a pas écrit un traité de théologie morale, mais il a commenté l'Écriture et il a prononcé des sermons moralisants. C'est pourquoi ce schéma ou cette structure, si l'on peut parler de structure, est à peine perceptible dans nombre de ses homélies.

Nous tenons à souligner que ce schème est vraiment le seul à jouer un rôle dans le commentaire sur Matthieu. Les deux autres classifications, traditionnelles chez les stoïciens et chez de nombreux auteurs chrétiens, à savoir le quatuor des vertus cardinales (prudence, force, justice, tempérance) et le quatuor des passions (désir, crainte, tristesse, joie) ne se rencontrent jamais telles quelles dans les homélies de Chrysostome. Il connaît ces différentes notions et il les utilise isolément. Mais jamais nous ne les rencontrons comme canon fixe, ni comme schéma à la base de l'un ou l'autre catalogue [25].

Nous sommes arrivés aux mêmes conclusions négatives quant au schème des sept ou huit péchés capitaux, classification vulgarisée par Évagre le Pontique. Occasionnellement, chacun de ces vices est mentionné par Chrysostome, mais nulle part ils ne sont présentés sous forme de catalogue stabilisé. Il est également remarquable que la triade des vertus théologales n'apparaisse pas une seule fois.

Avant de terminer ce chapitre sur le schème chrysostomien, il faut nous mettre en garde contre une conclusion prématurée. Cette classification stoïcienne, à quatre ou éventuellement à cinq membres, détermine la structure de la parénèse chrysostomienne. Mais cela ne veut pas dire que les vertus régularisant ces instincts fondamentaux de l'homme, ne seraient que des vertus stoïciennes. Point du tout. Comme il ressort des textes examinés plus haut, ce sont les vertus chrétiennes du Sermon sur la Montagne que Chrysostome classifie selon le schème diatribique. Ainsi, il oppose à la cupidité non seulement la sobriété et le détachement stoïciens, mais, en plus, la miséricorde et la libéralité chrétiennes. Aux différentes formes de débauche, il oppose non seulement la chasteté « grecque », mais la monogamie chrétienne et la virginité volontaire. La même observation vaut pour ces autres vertus spécifiquement chrétiennes, hautement valorisées par Chrysostome, telles que l'agapè et la ταπεινοφροσύνη (l'humilité). Mais ici nous quittons le terrain des « éléments diatribiques » qui fait l'objet de cette étude.

[25] Au sujet de l'influence exercée par ces deux quatuors stéréotypés sur la littérature patristique, voir J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933 *(passim)*. Nous nous permettons ici d'attirer tout spécialement l'attention sur cet ouvrage capital, offrant une mine de renseignements à celui qui veut étudier l'hellénisation de la morale chrétienne.

B. Échos de diatribes contre la colère.

Selon la conception platonicienne, vulgarisée dans toutes les philosophies morales de l'antiquité, la raison humaine doit contrôler nos deux instincts primordiaux : l'irascible et le concupiscible. Il est normal que nous continuions notre recherche des thèmes hellénistiques chez Chrysostome en commençant par la première de ces deux puissances, qui jouissait d'un très grand intérêt auprès des philosophes gréco-latins occupés de thérapeutique morale. Comment pouvons-nous maîtriser ce cheval ardent ? comment éviter les explosions colériques ? comment guérir les maladies (pathè) dont on est atteint ?... De la littérature abondante qui a été consacrée à ce sujet populaire de philosophie morale, une grande partie s'est perdue au cours des siècles. Comme dossier actuellement encore disponible, il faut surtout mentionner Plutarque, Philodème et Sénèque [26]. Les auteurs les plus divers répètent à travers les siècles les mêmes lieux communs. A l'époque de Chrysostome également, nous les retrouvons sans difficulté, aussi bien dans les discours et les lettres de son précepteur, le païen Libanios, que sous la plume des Basile, des Grégoire de Nazianze et des Nil [27]. Il n'est donc pas étonnant — sauf pour ceux qui considèrent Chrysostome comme hermétiquement fermé à toute influence de la part de la diatribe — que nous ayons découvert dans le commentaire sur Matthieu plusieurs de ces thèmes stéréotypés concernant la colère.

Nous en résumons ou paraphrasons les principaux [28].

Celui qui laisse envahir son âme par la colère, dit Chrysostome, reprenant un thème diatribique extrêmement répandu, perd la tranquillité intérieure. Il sera torturé sans cesse comme un océan tourmenté par les vagues ne se calme jamais. La colère est un feu inextinguible qui nous fait des blessures intérieures. Celui qui se fâche contre les autres, est son propre bourreau [29]. Le courroux est un

26 Voir H. Ringeltaube, *Quæstiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Göttingen, 1913; P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung auf ihre Quellen untersucht*, I, *Die Therapie des Zornes*, Leipzig, 1914.

27 Voir J. Stelzenberger, *op. cit.*, p. 250.

28 Puisqu'il s'agit ici de « banalités diatribiques » (l'expression est de A. Oltramare, *op. cit.*, p. 176), nous avons jugé inutile de citer des textes parallèles. H. Ringeltaube, *op. cit.*, p. 83-90, les a clairement groupés. Voir aussi J. Geffcken, *op. cit.*, p. 28-36.

29 Voir *P.G.*, 57, 434; 57, 249; 58, 594-595; 58, 773-774.

fauve féroce qui nous dévore, corps et âme; un ver, un serpent venimeux qui nous coupe le souffle; une peste, une maladie [30]...

Ces considérations rendent un son indéniablement stoïcien : elles exploitent la soif de la tranquillité intérieure, de la paix du cœur; elles font appel à la répugnance pour le tumulte des passions déchaînées. C'est le fameux idéal stoïcien de l'ataraxie ou de l'apathie [31].

30 Voir *P.G.*, 57, 49.

31 Il est peut-être opportun de consacrer ici un excursus à la notion chrysostomienne de l'apathie. D'après J. Meyer, *op. cit.*, p. 6, notre auteur rejetterait l'apathie stoïcienne, étant partisan de la « métriopathie ». De son côté, A. Malingrey, *op. cit.*, p. 47, souligne, sans souffler mot de la métriopathie, l'apparition fréquente de l'apathie chez Chrysostome.

Commentant Matth. 5, 22, Chrysostome essaie de prouver que le Seigneur n'interdit pas toute forme de colère : « Il est impossible pour l'homme de se détacher des passions. Mais il est possible de les dominer; s'en passer complètement est chose irréalisable. » Οὐκ ἔστιν ἄνθρωπον ὄντα πάθῶν ἀπηλλάχθαι· ἀλλὰ κρατεῖν μὲν δυνατόν, ἐκτὸς δέ αὐτῶν παντελῶς εἶναι ἀμήχανον(*P.G.*, 57, 248). Chrysostome se base sur une variante du texte matthéen : « εἰκῇ» (voir éd. Nestle). Ce passage ne laisse aucun doute : l'apathie est formellement impossible. A la même occasion, Chrysostome expose ensuite sa conception sur le rôle des passions dans la vie morale : elles sont utiles à l'homme pourvu qu'il les utilise comme il faut. Que l'on songe à l'utilité que les Corinthiens ont retirée de la colère de saint Paul... Mais il importe de ne laisser libre cours aux passions qu'au moment propice... (voir *P.G.*, 57, 248; même théorie dans 57, 256). Chrysostome répète encore à d'autres endroits que l'homme est incapable d'apathie : le Seigneur nous prescrit d'implorer notre pain quotidien; notre nature en a besoin, nous ne pourrions vivre comme des anges (voir *P.G.*, 57, 280; 58, 576). Pourtant, ce même Chrysostome parle à plusieurs reprises de l'apathie dont font preuve les moines et les ascètes : « Dans un corps humain et passible ils pratiquent l'apathie parfaite » : ἐν ἀνθρωπινῷ σώματι καὶ παθητῷ ἀπάθειαν ἅπασαν κατορθοῦντες (*P.G.*, 57, 268; voir aussi 57, 88; 57, 320). Et plus nombreux encore sont les textes où il nous donne une paraphrase de l'apathie; par exemple « l'âme des moines est libre de toute passion et maladie » (*P.G.*, 58, 643). Il donne même quelque part cette définition purement stoïcienne de l'homme vertueux : « Seul celui qui est détaché des passions est libre, souverain et plus royal que tous les rois » : Μόνος γάρ ἐστιν ἐλεύθερος, καὶ μόνος ἄρχων, καὶ τῶν βασιλέων βασιλικώτερος, ὁ τῶν παθῶν ἀπηλλαγμένος (*P.G.*, 58, 574).

Faut-il donc soupçonner Chrysostome d'une contradiction latente ? Il nous semble que non. Au fond, il rejette la tâche « inhumaine » des stoïciens sévères. Il s'oppose à l'extermination des instincts, passions et émotions (thumos et épithumia). La preuve péremptoire en est que, contrairement à un Sénèque ou un Epictète, il ne condamne pas la « compassion »; loin de là, il la considère comme le tremplin de la charité chrétienne, couronnement de la morale. L'apathie prônée par Chrysostome consiste dans l'affranchissement de l'homme à l'égard des passions déréglées, dans l'empire sur les émotions qui, faute de contrôle, raviraient notre tranquillité intérieure et équilibre. L'explication sémantique de cette contradiction apparente se trouve dans le fait que le terme « pathos » reçoit dans la plupart des cas un sens péjoratif, celui de « émotion déréglée ». Ainsi « pathos » devient synonyme de « μανία, νοσήμα», etc. (comme par exemple dans *P.G.*, 58, 643) et n'est pas pris dans sa signification neutre, psychologique (comme chez les péripatéticiens ou dans *P.G.*, 57, 248). Nulle part dans le commentaire sur Matthieu nous n'avons repéré le mot « métriopathie ». Mais les termes paronymes « μετρία, ἀμετρία », etc., s'y rencontrent fréquemment : l'homme doit garder la mesure; non pas supprimer les instincts, mais les contrôler et dominer (voir *P.G.*, 58, 716). Cependant, il est indéniable que le nimbus duquel les stoïciens

Quand quelqu'un, emporté par la passion et la colère, vous insulte, ne vous fâchez pas, dit ailleurs Chrysostome. Ne lui résistez pas, mais essayez de supporter. Car il est impossible d'éteindre un feu par le moyen d'un autre feu : les représailles activent la flamme. Il faut se rappeler que celui qui se trouve sous l'emprise de la colère, ne se possède plus : il est hors de lui-même (μαίνομαι, le terme caractéristique de la diatribe) ; il est comme un enragé, un malade malheureux, un possédé. Le médecin, reçu par son patient à coups de pied, ne se fâche pas non plus. Il sait parfaitement que cette brutalité provient de la maladie. Quand nous soignons quelqu'un qui souffre de la fièvre bilieuse et qu'il nous souille les vêtements, nous ne lui en voulons pas. Quand les femmes dans les douleurs de l'enfantement frappent et mordent leurs amies serviables, celles-ci continuent néanmoins de les assister [32]... Celui qui accepte avec douceur une punition méritée, sera souvent considéré comme souffrant injustement. Mais celui qui se rebelle violemment contre l'injustice, se rend suspect et ridicule [33]. Ensuite, Chrysostome se sert abondamment des comparaisons traditionnelles de la diatribe : surtout l'image de la colère-fauve.

Vous arrivez à dompter des lions, mais vous êtes incapables de vous maîtriser vous-mêmes, une fois devenus des fauves ! Les querelleurs sont pires que des sangliers ou des ânes sauvages. Car ceux-ci

et certains ascètes chrétiens avaient revêtu l'apathie, a dû fasciner également Chrysostome. Il n'est même pas impossible qu'il s'extasie de temps en temps devant l'apathie, perdant de vue sa théorie sur la métriopathie. L'on pourra trouver une orientation générale sur le problème de l'apathie dans la littérature patristique chez G. Bardy, art. *Apatheia,* dans *Dict. Spir.*, I, p. 227-246; P. de La Briolle, art. *Apatheia,* dans *Realenzycl. Ant. Christ.*, I, p. 484-487.

A propos des passions, il y a lieu de dire également quelques mots sur le rôle du démon dans la théologie morale de Chrysostome. L'on sait que le christianisme primitif concevait l'ascèse davantage comme une lutte contre les démons que comme une lutte contre les passions. Cette idée s'accentue dans certaines hérésies gnostiques, mais aussi chez un Clément d'Alexandrie et un Origène. Surtout les Pères du désert Egyptien se sont taillé une renommée par leurs combats acharnés avec les démons. Chez Chrysostome le diable joue incontestablement un rôle essentiel dans le déroulement de l'histoire du salut. Dans la morale en particulier, il apparaît comme le séducteur, incitant les hommes au péché. Mais nulle part Chrysostome ne semble considérer les passions comme des démons ou comme des esprits s'installant dans l'homme. Certes, il compare le comportement d'un impudique ou d'un avare à celui d'un possédé (*P.G.*, 57, 355; 58, 733-735). Mais il reste dans la « comparaison » ; jamais il n'identifie les vices aux mauvais esprits. De cette manière, il présente l'ascèse plutôt comme un combat (sur le plan psychique) contre les impulsions dépravées, que comme une démonomachie. Serait-il exagéré de voir dans cet « humanisme » une autre affinité avec la diatribe ?

32 Voir *P.G.*, 57, 265-266; 57, 270; 58, 773.

33 Voir *P.G.*, 58, 772.

savent au moins s'entendre entre eux ! Quelqu'un vous a offensé ? Mais c'est précisément alors qu'il faut faire preuve de « philosophie ». Car si personne ne les agace, les fauves aussi demeurent calmes. En quoi serions-nous supérieurs à eux si seulement dans ce cas-là nous pratiquons la mansuétude [34] ?

Il ne faut pas que notre âme se ramollisse de douleur sous les outrages. Ce serait de la lâcheté. Il faut se montrer supérieur à celui qui nous fait tort. Car il veut agacer sa victime. S'il constate qu'il n'a pas de succès, il se calmera et s'esquivera. Quand les gamins (les enfants de la diatribe !) se rendent compte que leurs vexations exaspèrent leurs victimes, ils se sentent encouragés et ils continuent leurs taquineries de plus belle. Si l'on se moque d'eux, au contraire, ils cesseront vite [35]...

Au sujet de ces parallèles diatribiques, repérés chez Chrysostome, nous rappelons que le christianisme n'était nullement seul dans l'antiquité à prêcher la douceur et la patience sous le coup des injustices. La morale propagée par les cyniques et les stoïciens formulait des exigences analogues. Maîtriser la colère, supporter l'injustice, ne jamais se venger : voilà un leitmotiv chez Épictète [36]. D'autres exhortent même leurs disciples à faire du bien à leurs ennemis

[34] Voir *P.G.*, 57, 49-50; 57, 237; 58, 772.

Chrysostome parle souvent de « philosophie » dans le sens de : vie vertueuse, ascèse, comportement selon les normes de la morale. Tout comme la diatribe, il méprise la recherche spéculative de la science, c'est-à-dire la philosophie au sens platonicien ou péripatéticien (la théorie). Il identifie la philosophie à l'art pratique de vivre : elle est un effort vers la vertu et la perfection. Le christianisme est d'après lui la véritable philosophie, non pas tellement comme système de doctrines, mais plutôt comme « vie », conduite et ascèse. Cette conception se rapproche de celle de Clément d'Alexandrie et contraste fort avec celle de Justin et d'Origène. A plusieurs reprises, chaque vertu particulière est désignée comme philosophie : la justice, l'humilité, la mansuétude, la chasteté, etc. Cependant, ce sont les efforts ascétiques d'allure cynico-stoïcienne, qui de préférence sont qualifiés de « philosopher » ou de « philosophie », tels que la sobriété, la tempérance, l'égalité d'humeur, la constance, la maîtrise de soi. De cette façon, la notion chrysostomienne de « philosophie » présente une analogie étroite avec son idéal d'apathie, qu'il voit réalisé par excellence dans l'ascèse sévère des moines. Vu que cette notion a déjà été traitée par plusieurs auteurs, nous croyons pouvoir nous dispenser d'une nouvelle étude. Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1920, I *(passim)*; G. Bardy, *Philosophe et philosophie dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, dans *Rev. Asc. Myst.*, 1949, p. 97-108; F. Doelger, *Zur Bedeutung von « Philosophos » und « Philosophia » in byzantinischer Zeit*, dans *Tessarakontateris*, I, p. 125-136. Plus particulièrement concernant Chrysostome, voir : J. Seidlmayer, *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus*, Münster, 1926, p. 18; L. Meyer, *op. cit.*, p. 186-192; V. Warnach, *Das Mönchtum als pneumatische Philosophie in den Nilusbriefen*, dans *Festschrift Casel*, Düsseldorf, 1951, p. 135-151.

[35] Voir *P.G.*, 58, 724; 58, 773-774.

[36] Voir A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894, p. 101, 119; A Van Geytenbeek, *op. cit.*, p. 171.

et à s'en faire ainsi des amis [37]. Celse faisait d'ailleurs remarquer que, longtemps avant les chrétiens, Platon avait déjà défendu de rendre le mal pour le mal [38].

Parmi les thèmes diatribiques se rapportant à la colère, un paradoxe stoïcien mérite notre attention toute particulière : « que personne ne peut nuire à celui qui ne se fait pas de tort à soi-même ». Chrysostome a un faible pour ce principe, qui est, à notre avis, un des symptômes les plus frappants de sa dépendance à l'égard du stoïcisme. Par conséquent, nous examinerons ce paradoxe d'un peu plus près.

Le mot de Platon, « il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre », était devenu un proverbe populaire dans le monde gréco-romain entier [39]. Ce proverbe se trouve probablement au point de départ des nombreux traités de philosophie populaire qui soutiennent que le sage (le philosophe, le parfait cynique, etc.) ne saurait souffrir de dommage ni subir l'injustice. Les insultes, les affronts, les outrages, les torts n'ont aucune prise sur lui. L'injustice n'est un mal que pour celui qui la commet : il s'avilit et il se fait tort à soi-même. Stobée nous a conservé un important fragment stoïcien sur ce thème [40]. Musonius Rufus, Épictète, Marc-Aurèle et surtout Sénèque ont consacré des diatribes très détaillées au même sujet et en attestent la popularité persistante [41].

Ce thème, d'origine socratique ou platonicienne, repris et orchestré par les cyniques et les stoïciens, est basé sur l'idéal grec de l'autarkeia et de l'ataraxie : l'unique mal c'est d'être l'esclave des passions, l'unique bien c'est de les dominer et d'entretenir dans son âme la paix et la sérénité. Au fond, il n'y a pas d'autre mal que le mal moral. Or,

37 Voir K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, p. 58.

38 Voir Origènes, *contra Celsum*, VII, 58.

39 Voir A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, p. 175 : «μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν» (Plato, Gorg. 469 C), « accipere quam facere præstat iniuriam » (Cicero, Tuscul. V, 19, 56).

40 En voici le passage principal qui contient la plupart des termes techniques : Λέγουσι δὲ καὶ τὸν σοφὸν ἀνύβριστον εἶναί. Οὔθ' ὑβρίζεσθαι γὰρ οὔθ' ὑβρίζειν διὰ τὸ τὴν ὕβριν ἀδικίαν εἶναὶ καταισχύνουσαι καὶ βλάβην. Μήτε δὲ ἀδικεῖσθαι, μήτε βλάπτεσθαι τὸν σπουδαῖον (voir H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 152).

41 Les textes d'Epictète et de Musonius ont été rassemblés et commentés par A. van Geytenbeek, *op. cit.*, p. 167-176. Voir surtout le traité de Sénèque : *De constantia sapientis; nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem* (*Dialogorum Liber*, II), édition par W. Klei, Zwolle, 1950, et par P. Grimal, Paris, 1953.

puisque toute injustice suppose un mal moral, le sage, lui, n'a pas de place pour le mal. Donc le sage ne peut pas recevoir l'injustice... On voit la différence entre cette attitude et la solution néo-testamentaire du problème de la souffrance. Le christianisme n'essaie pas de supprimer la douleur à force de raisonnements, mais la laisse subsister dans ce qu'elle a de tragique et de révoltant, tout en nous conseillant l'union avec le Christ qui est venu assumer et diviniser la souffrance.

Chose remarquable, ce dernier point de vue n'apparaît guère dans les sermons de Chrysostome. Il reprend le raisonnement stoïcien en formulant le paradoxe cité de différentes façons. Il semble l'avoir très bien assimilé. Nous oserions presque affirmer qu'il s'en est fait une règle de conduite, une devise. Inutile donc de vouloir chercher chez lui une dépendance servilement littéraire vis-à-vis d'une source déterminée. La ressemblance se limite à l'emploi des principaux mots-repère, images et comparaisons. C'est d'ailleurs, dans une certaine mesure, le cas pour tous les auteurs de diatribes. Il ne faut pas oublier que nous avons affaire à des discours et non point à des textes rédigés en chambre de façon livresque. C'est le procédé connu de la seconde Sophistique : les élèves s'entraînent à recréer des thèmes classiques en les corsant de lieux communs traditionnels, chacun selon son talent. Chrysostome, doué d'une perspicacité psychologique exceptionnelle et orateur génial, n'était pas l'homme à traiter un sujet lui tenant à cœur, uniquement à l'aide de textes servilement copiés.

Nous paraphrasons à présent quelques-uns des principaux passages consacrés par Chrysostome à ce thème diatribique. Le lecteur y percevra clairement le même ton que chez Sénèque et Épictète. Pourquoi chercher des hommages auprès des autres hommes ? Honore-toi toi-même et personne ne pourra t'offenser (ὑβρίσαι). Du moment que nous n'admettons aucun mauvais sentiment dans notre cœur, personne ne nous en imposera. Ainsi également personne ne nous déshonorera (καταισχυνεῖ) pourvu que nous-mêmes nous ne nous offensions (ὑβρίσωμεν) point. Supposons qu'une personne admirable et de haute valeur morale soit traitée par tout le monde de voleur, d'adultère, de violateur de sépulture, etc., mais que cette personne demeure imperturbable et garde sa sérénité; elle ne s'indigne pas, puisque sa conscience ne lui reproche rien. Dans ce cas cet homme

subit-il un outrage (ὕβριν) ? Pas du tout ! Mais si beaucoup le considèrent comme tel, diras-tu (φησί : style dialogué, typique de la diatribe) ? Ceci n'est pas une honte pour lui (ὑβρίσθη), mais les autres se déshonorent eux-mêmes (κατήσχυναν ἑαυτοὺς) et non point celui qu'ils qualifient comme tel. Si quelqu'un se met à croire que le soleil est obscur, nuit-il au soleil ou se fait-il tort à lui-même ? A lui-même évidemment, car il se fait une réputation d'aveugle ou de dément. Il ne faut pas prêter attention à ce que disent les autres sur notre compte... Ce n'est pas l'homme vertueux, traité de méchant, qui éprouve un dommage (βλάπτεται), mais le calomniateur... Il faut mépriser aussi bien les honneurs que les affronts (τιμὴ-ὕβρις) et veiller uniquement à ce que l'on n'ait rien à se reprocher et à ce que l'on ne se déshonore jamais (καθυβρίζειν) [42].

Personne ne peut nuire à celui qui ne se fait pas de tort à lui-même (ἀδικῆσαι). Par conséquent, si tu veux attaquer ceux qui commettent l'injustice, attaque-toi d'abord à toi-même. Personne ne t'en empêche. En effet, si tu t'attaques à autrui, tu essuyeras encore de plus grands dommages. Peux-tu me nommer une injustice que l'on t'ait faite ? Mais celui-là m'a offensé (ὕβρισε), il m'a dérobé ma propriété... Non, ceci ne s'appelle pas éprouver un dommage (ἠδικῆσθαι). Au contraire, si tu fais attention, tu en retireras profit. La victime de l'injustice est celui qui la commet, et non pas celui qui la souffre. Et la cause de tous les maux (caractéristique de la diatribe : le vice combattu pour l'instant est toujours le plus grave !), c'est de ne pas savoir qui est l'offenseur et qui l'offensé. Si nous le savions, nous ne nous vengerions jamais, convaincus que nous sommes immunisés contre l'injustice. Subir un vol n'est pas un mal, mais voler en est un... Quand un fiévreux, pour étancher sa soif funeste, vole à quelqu'un un calice d'eau, ce n'est pas à celui-ci qu'on a porté préjudice, mais bien à celui-là. Car c'est le voleur qui fait monter sa fièvre et aggrave son mal. La même considération vaut pour celui qui dérobe une épée afin de se blesser [43]...

Ne cherchons pas toujours la victoire, n'évitons pas partout d'être vaincu. Car il y a des victoires qui nuisent (βλάβην), et des défaites

[42] Voir *P.G.*, 58, 774.
[43] Voir *P.G.*, 58, 517-518.

qui sont avantageuses. Chez des gens emportés par la colère, celui qui outrage beaucoup (πολλὰ ὑβρικῶς), semble être le vainqueur. Et pourtant c'est lui le vaincu. Vaincu par la passion notamment et c'est lui qui souffre les dommages (βλαβείς). Mais qui aura courageusement enduré, triomphera. Car le premier n'a même pas réussi à éteindre sa propre maladie (νόσημα : image stoïcienne pour « passion »), tandis que le second a fait disparaître celle de l'autre... Si, au contraire, il avait voulu remporter la victoire apparente, il aurait été le vaincu, il aurait agacé son adversaire davantage, et tous les deux auraient été vaincus honteusement et pitoyablement par la colère, comme des femmes en bagarre. Mais à présent, celui qui a philosophé s'est préservé de cette honte. Il a remporté une victoire magnifique sur la colère, en lui-même et dans son adversaire. Et tout ceci, alors qu'il subissait une défaite apparente... On ne triomphe jamais en commettant l'injustice, mais bien en la subissant [44].

Voici un aveu de Chrysostome, révélateur de l'importance qu'il attache à notre thème :

> Nombreux sont ceux qui commettent l'injustice, mais personne ne la subit. Jamais je ne cesserai de le répéter partout, aussi bien sur la place publique qu'à l'église. C'est une règle qu'il faut méditer attentivement [45]...

On peut se poser la question : Chrysostome était-il conscient d'emprunter cette doctrine purement stoïcienne à des sources non chrétiennes ? Très probablement. Car dans une de ses diatribes les plus caractéristiques contre la cupidité, présentant une forte ressemblance avec notre thème, il envoie sans ambages ses auditeurs en apprentissage chez les « païens » :

> On t'a volé ton argent ?... on a souillé ta réputation ?... Écoute comment même les païens philosophent, disant : tu n'as pas souffert de dommage si tu ne t'en fais pas [46]...

[44] *P.G.*, 58, 755-756. La dernière phrase : Οὐδαμου γὰρ δρῶντες κακῶς νικῶμεν, ἀλλὰ πανταχοὺ πάσχοντες κακῶς, constitue peut-être une réminiscence de Rom. 12, 21. Toutefois, le contraste « victoire-défaite » était très goûté dans la diatribe; voir par exemple PHILON, *Opera omnia,* II, p. 117-118, avec les renvois de WENDLAND.

[45] *P.G.*, 57, 177. Le lecteur pourra trouver d'autres passages « diatribiques » exposant le même sujet à *P.G.*, 57, 453; 58, 723-724; 58, 594; 58, 792.

[46] *P.G.*, 58, 729. FIELD a raison d'attribuer cette citation à Ménandre (voir *P.G.*, 58, 905). C'est un verset assez énigmatique, que l'on rencontre également chez Plutarque dans un contexte semblable de son traité *Sur la sérénité* (voir édit. LOEB, VI, p. 225).

Notons que les exemples de patience et de résignation : Socrate auprès de Xantippe, Caton, etc., devenus légendaires dans la diatribe, ne se rencontrent pas chez Chrysostome. Il les a remplacés par des figures bibliques : David, Joseph, Jésus, les martyrs. Mais ce n'est là qu'un léger vernis et les passages n'en laissent pas moins transpirer un esprit foncièrement stoïcien. Le lecteur peut juger lui-même d'après les fragments résumés.

Pendant les misères terribles de son exil, Chrysostome a eu amplement l'occasion d'expérimenter et de contrôler par les faits, la valeur de son paradoxe stoïcien. Nous le lisons à plusieurs reprises dans ses lettres à Olympias datant de cette époque [47]. Au milieu des mêmes épreuves fut écrit le traité « Quod nemo lædatur nisi a seipso [48]. » Il serait intéressant d'examiner si ce traité n'accuse peut-être pas une dépendance plus étroitement littéraire vis-à-vis d'une source stoïcienne déterminée. En tout cas, il nous est impossible de souscrire au jugement de M. Viller et K. Rahner selon lesquels Chrysostome n'aurait rien d'un stoïcien [49] ! Il nous semble que sur ce point (qui est un élément décisif pour la physionomie d'une morale), Chrysostome est vraiment le seul parmi les Pères grecs à avoir subi une influence si forte de la part de la diatribe. En effet, nous avons mené une courte enquête chez ses collègues. Tout ce que nous avons pu repérer se borne à quelques échos assez faibles du même adage chez Clément d'Alexandrie et Basile, qui cependant passent pour les plus stoïcisants en matière de morale [50].

Voilà pour ce qui regarde les affinités de la prédication chrysostomienne avec les diatribes contre la colère. Par notre inventaire, nous espérons avoir donné une idée de l'imposante quantité de philosophie cynico-stoïcienne survivant chez notre auteur. Toutefois, afin de prévenir des malentendus, nous rappelons que nous n'avons examiné que ce seul aspect de sa doctrine. A côté de ces parénèses d'inspiration

47 Voir édit. A. Malingrey, *op. cit.* L'éditeur attire l'attention sur l'origine stoïcienne de l'adage à la page 69.

48 Voir *P.G.*, 52, 459-480.

49 « Ohne etwas von einem Stoiker an sich zu haben, schreibt Johannes... die kleine Abhandlung : dass niemand im stande ist dem zu schaden der sich nicht selber schadet » (M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939, p. 285).

50 Voir Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 7, 52, 2; Basile le Grand, *Adversus Iratos* : *P.G.*, 31, 353-372.

hellénique, nous trouvons évidemment chez lui des perspectives authentiquement chrétiennes. Ainsi, il n'oppose pas uniquement l'endurance stoïcienne à la colère, mais en outre la patience, l'humilité évangélique et l'agapè. La haine est interdite parce qu'elle déchire l'unité que Dieu veut réaliser parmi les humains, pour laquelle le Christ a donné sa vie et qui est en train d'éclore dans la célébration eucharistique. La sauvegarde de la sérénité n'est pas le seul motif que Chrysostome exploite contre la colère : il y a également la peur de la géhenne et le désir de la récompense céleste. En pardonnant les offenses et les injustices commises à notre égard, nous nous montrons reconnaissant à l'égard de Dieu et nous obtenons de lui la rémission d'autres péchés. Par l'amour envers les ennemis, nous imitons le Créateur, faisant luire son soleil sur les méchants, et Jésus priant pour ses bourreaux. C'est pourquoi nous devons nous marquer la poitrine d'un signe de croix quand nous sentons s'allumer la colère...

C. Affinités de la prédication chrysostomienne avec la diatribe au sujet de la cupidité.

Poursuivant notre investigation avec, comme fil conducteur, le schéma des passions, nous abordons maintenant l'étude de l'appétit concupiscible, qui forme avec la colère le couple des deux impulsions fondamentales. Comme l'on s'en souvient, Chrysostome, toujours sur les traces de la diatribe, subdivise ultérieurement cette épithumia selon les différents objets : possessions, plaisirs et honneurs. Un relevé complet de tous les thèmes diatribiques concernant les trois épithumias, dépasserait les limites d'un article. C'est pourquoi nous avons préféré étudier uniquement la première (mais alors un peu plus en détail) : la πλεονεξία, c'est-à-dire l'avidité et l'avarice.

L'école aristotélicienne enseignait que la prospérité et les richesses avaient un effet heureux sur le comportement moral de l'homme. La mendicité et la misère passaient pour un bouillon de culture où toutes sortes de vices pullulent. Selon ces aristocrates de la vie intellectuelle, il fallait disposer de « temps libre » pour faire de la philosophie. Un pauvre, obligé de travailler pour gagner son pain, ne peut pas s'offrir le luxe de passer ses journées dans la spéculation.

Les cyniques et les stoïciens ont révolutionné ces conceptions : ils font descendre la philosophie de son trône aristocratique et ils la réduisent à un art de vivre pratique. Pour eux la philosophie n'est plus une « théoria » mais elle devient une « tèchnè ». La sagesse est popularisée et démocratisée. L'échelle aristotélicienne des valeurs est renversée. Maintenant c'est la richesse et le luxe qui rendent l'homme mauvais. La sobriété et la pauvreté, au contraire, nous procurent la « liberté intérieure », condition indispensable pour une vie vertueuse, la véritable philosophie. Férus de paradoxes, les diatribistes transforment l'opinion courante (« refrappent la monnaie ») en soulignant les désavantages de la richesse et l'utilité de la pauvreté.

Si l'on veut trouver Chrysostome, il ne faut point le chercher dans le camp des péripatéticiens, mais dans celui des idées cynico-stoïciennes. Afin de comprendre la doctrine diatribique au sujet de la pauvreté et de la richesse, du détachement et de l'avarice, il faut la considérer à la lumière de la problématique fondamentale de l'éthique cynico-stoïcienne dont la base est eudémoniste. La morale est l'art de vivre et d'être heureux. Elle nous promet la paix intérieure, elle nous procure l'imperturbabilité au milieu des épreuves et elle nous fait dominer les vicissitudes de la vie ou les caprices du sort [51]. L'on peut affirmer que globalement, le point de vue de la diatribe est foncièrement égocentrique : le critère par lequel elle détermine la moralité des passions et des vices est toujours en dernier lieu le « moi » de l'homme à la recherche du bonheur [52]. Les nombreux passages où Chrysostome se joint à la diatribe pour combattre l'avidité, dégagent cette même atmosphère eudémoniste et égocentrique. Ainsi, par exemple, il met ses auditeurs en garde contre la soif de l'argent en décrivant les tortures psychiques qui rendent l'avare malheureux (nous signalons quelques termes caractéristiques de la diatribe) :

[51] Depuis Démocrite, la philosophie grecque ne place plus le bonheur dans les choses extérieures mais elle découvre les racines du bien-être humain dans l'âme elle-même. Ce n'est pas le moment d'exposer les différentes nuances que revêt cette « ataraxie » dans les nombreux systèmes éthiques (voir P. Wilpert, art. *Ataraxie*, dans *Realenz. Ant. Christ.*, I, 844-855). Sur l'eudémonisme de deux importants diatribistes, voir A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894, p. 4-6; A. van Geytenbeek, *op. cit.*, p. 27. De Julien l'Apostat, qui suit également le courant cynico-stoïcien, nous avons un manifeste eudémoniste dans édit. Loeb, II, p. 38.

[52] Voir H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum*, Gütersloh, 1935, p. 75.

> Combien de chagrins (λύπαι), combien de soucis (φρόντιδες), combien d'écueils et de dangers, combien d'embuscades et de guerres, résulte-t-il chaque jour de cet amour du lucre ! Combien de tumultes et de perturbations (θόρυβοι καὶ ταράχαι) ! Comme l'on ne voit jamais l'océan sans vagues, ainsi ces âmes ne sont jamais sans soucis et agitation (ἀθυμία), épouvante et tumulte. Mais de nouvelles vagues suivent les premières, puis d'autres s'amènent et avant que celles-ci ne soient calmées, en voilà encore qui surgissent [53] !

Ce même eudémonisme se retrouve dans la plupart des *topoi* traditionnels que Chrysostome a hérités de la diatribe : la cupidité fait perdre la liberté; elle rend l'homme esclave; une soif inassouvible le torture; il est malade, fiévreux, aveugle, aliéné; les richesses causent plus de chagrin que de plaisir; l'avare n'arrive jamais à trouver la sécurité, car ses possessions sont tellement fragiles et périssables; loin d'être heureux il est digne de pitié.

Afin de mettre un peu d'ordre dans la matière de cette enquête, nous l'avons groupée autour de ces *topoi*. Que le lecteur n'y cherche pas une suite d'idées rigoureusement logique : il n'y en a point. Ce sont plutôt des thèmes menant une vie quasi indépendante dans la prédication philosophico-populaire. Nous ne craignons pas de parler d'*eudémonisme* chez Chrysostome, malgré l'absence dans le commentaire sur Matthieu du terme « εὐδαιμονία », si typique de l'éthique hellénistique. Ce terme fait également défaut dans la Septante. Chrysostome aura probablement ressenti une répugnance instinctive devant la racine « δαίμων ». Nous sommes néanmoins convaincu que l'atmosphère eudémoniste est indéniable chez lui; il fait un usage abondant d'autres termes techniques se rattachant à la même mentalité. Un Clément d'Alexandrie, notons-le, n'était pas si scrupuleux et professait ouvertement l'*eudaimonia* [54].

1. *La cupidité empêche la liberté.*

La diatribe avançait comme principe que les biens matériels sont là pour que l'homme s'en serve sans se laisser dominer par eux. Volontiers elle invoque, pour le prouver, un argument étymologique :

[53] *P.G.*, 57, 433; comparez 58, 736; 58, 749; 58, 791. La comparaison « cœur, passions-océan, vagues » était extrêmement stéréotypée dans la diatribe. Elle forme souvent le point de départ d'un vaste tableau « la tempête » : c'est le procédé familier de l'ekphrasis.

[54] Voir M. Pohlenz, *Klemenz von Alexandrien und sein hellenisches Christentum*, dans *Nachr. Gött. Akad. Phil. Hist. Kl.*, 3, 1943, p. 170.

χρήματα, c'est-à-dire choses usagères, possessions, se rattache à χρῆσθαι, employer [55]. Nous rencontrons chez Chrysostome ce même jeu de mots traditionnel, entre autre dans *P.G.*, 58, 500.

Avec ce principe s'accorde la thèse stoïcienne que sont mauvais, non pas les biens matériels, mais les fausses conceptions que l'homme s'en fait : ce sont les δόγματα ou δόξαι et non pas les χρήματα qui troublent notre liberté intérieure. Il faut en faire un usage modéré sans en devenir l'esclave. C'était la pensée favorite d'Épictète et de Clément d'Alexandrie [56]. Chrysostome exprime la même opinion : « N'accusons pas les choses, mais l'intention corrompue [57]. »

Les cyniques voyaient l'idéal suprême dans la liberté, l' ἐλευθερία. C'est l'aspect positif de l'apatheia, l'absence de passions. L'homme doit s'émanciper des besoins et des instincts qui menacent de le réduire en servitude. Il faut qu'il soit libre et indépendant comme un roi [58]. Ce thème de la liberté fournissait à la diatribe une occasion unique pour mettre en scène d'impressionnantes comparaisons *(synkrisis)* entre le richard, d'une part, esclave de sa cupidité, et le pauvre esclave, d'autre part, le véritable riche affranchi. De Libanios, par exemple, nous est conservé un semblable discours *Sur l'esclavage* [59]. D'après la diatribe, tous ceux qui se soumettent à la domination des passions, sont des esclaves [60].

Nous tenons à souligner la différence profonde qui sépare la notion diatribique de la servitude de celle proposée par la Bible. Le cynisme oppose la servitude à la liberté intérieure, à l'autonomie personnelle, à l'indépendance et à l'émancipation autosuffisantes. La conception biblique est, au contraire, foncièrement religieuse : il n'est pas permis à l'homme d'être l'esclave des richesses et de la passion, parce qu'il est par nature le serviteur et l'esclave de Dieu, le seul souverain Maître [61]. Dans cette perspective « liberté-esclavage », la diatribe compare souvent

55 Voir G. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig, 1909, p. 113.
56 Voir M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 136.
57 *P.G.*, 57, 469 (allusion à Matth. 13, 22 : « la séduction des richesses »); voir aussi *P.G.*, 58, 686; 57, 184.
58 Voir J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879, p. 24, 38, 92, 100; R. Hoeistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948.
59 Ses sources cyniques ont été étudiées par J. Mesk, *Libanios' Peri Douleias*, dans *Rhein. Mus. N. F.*, 76, 1927, p. 205-218.
60 Voir P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlin, 1895, p. 51.
61 Voir les articles de Rengstorf et Schlier dans *Kittels W. B.*, II, p. 266, 488-492.

les passions à des tyrans. Elle parle de παθός τυράννικον ou de τυράννις tout court. Et il ne faut pas oublier que pour le Grec, avec son amour farouche de la liberté et de l'indépendance, ce mot était chargé de tout l'odieux imaginable [62].

Cet important thème diatribique de la liberté, que nous venons d'esquisser brièvement, apparaît continuellement comme une sorte de leitmotiv dans la parénèse de Chrysostome.

> La situation d'un homme avide de richesses est pire que celle de n'importe quel esclave. Il est tombé dans la tyrannie la plus terrible, et, ce qui est le comble, il abdique sa possession la plus précieuse, sa noblesse d'être humain et sa liberté [63].

> Quand vous voyez un prisonnier, dont les mains sont liées sur le dos et souvent aussi les pieds chargés de chaînes, vous le plaignez. Ainsi quand vous voyez un riche qui dispose de grandes propriétés, ne le considérez pas comme un riche, mais comme un malheureux. Car à côté de ces fers il a encore un geôlier effrayant, la mauvaise cupidité, qui ne lui permet pas de quitter la prison, mais qui le charge d'innombrables chaînes, sentinelles, portes et verrous; qui le jette dans le cachot le plus reculé et qui le pousse à prendre plaisir dans ses liens afin qu'il n'ait plus envie d'échapper à ses maux [64].

> Il n'y a rien de plus stupide qu'un homme esclave de ses possessions. Il semble dominer, mais en fait il est dominé. Il semble être un seigneur, mais au fond il est un esclave. Il se met lui-même aux fers et il s'en réjouit. Il rend le fauve plus féroce et il se croit heureux. On l'emmène comme un prisonnier et il pousse des cris de joie. Il voit que le chien enragé attaque son âme et au lieu de le ligoter ou de l'affamer, il lui donne copieusement à manger pour qu'il lui saute à la gorge [65].

Plus l'avare possède, plus il économise. Il ne fait que surveiller ses biens. Il ne les emploie pas, comme s'ils appartenaient à autrui [66]. Voici encore quelques passages significatifs :

> Combien de temps encore serez-vous les esclaves de l'argent ? Quand choisirez-vous la liberté ?... Quand vous êtes l'esclave d'un homme, vous mettez tout en œuvre pour obtenir votre affranchissement. Mais quand

62 Voir H. Werhahn, *op. cit.*, p. 42.
63 *P.G.*, 57, 290.
64 *P.G.*, 57, 222.
65 *P.G.*, 58, 518.
66 Voir *P.G.*, 58, 748. Un détail intéressant : dans *P.G.*, 57, 290, l'avare surveillant son argent est comparé à un chien enchaîné à un tombeau et aboyant contre tous les passants. La violation de tombes était un crime très répandu dans l'antiquité : voir A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris, 1939. Employait-on effectivement des chiens de garde pour protéger les trésors enterrés avec les morts ? Ou bien s'agit-il d'une pure figure de style ? Il paraît que dans toute la littérature antique il n'existe aucun parallèle de cette comparaison chrysostomienne, sauf peut-être une vague allusion dans *Anthologia Græca*, n° 64 (2, I, 45 Stadtm.) ; voir H. Was, *Der Hund am Grabe*, dans *Berl. Philol. Wochenschr.*, 1904, p. 476; voir aussi E. Nestle, *ibid.*, p. 350; D. Muelder, *ibid.*, p. 574.

vous êtes le prisonnier de la cupidité, vous ne cherchez même pas un moyen pour sortir de cette amère servitude. Et pourtant, la première n'est pas tellement grave, tandis que la seconde est une tyrannie cruelle [67].

Le seul homme qui soit libre, le seul qui soit souverain et plus royal que tous les rois, est celui qui est émancipé des passions [un principe caractéristique dans la morale cynico-stoïcienne !]. Conscient de cela, cherchons donc la véritable liberté et essayons de nous affranchir de cette servitude funeste. Soyons convaincus que ni les fastes du pouvoir, ni la tyrannie des richesses, ni aucune autre chose de ce genre ne procurent le bonheur. Seule le peut la vertu [68].

Les fragments que nous venons de citer (et l'on pourrait facilement allonger la liste), utilisent la notion cynico-stoïcienne de la liberté et de la servitude. Chrysostome essaie de démontrer que la soif des richesses est pernicieuse parce qu'elle enlève à l'homme son indépendance et sa souveraineté. C'est le point de vue de la diatribe, et non pas celui de l'évangile commenté où la servitude à l'égard du Mammon fait obstacle à la servitude vis-à-vis de Dieu. Quand le sage stoïcien quitte le service de l'argent, il n'entre pas pour autant au service du Dieu de la bible. Nous n'entendons pas nier que Chrysostome ait traité l'esclavage « mammonique », au sens où l'évangile le condamne. Mais nous voulons faire remarquer que dans certains passages il combat la cupidité dans la perspective de la diatribe et au moyen d'arguments empruntés à celle-ci. Notons également que selon la diatribe la cupidité (la pleonexia, c'est-à-dire le désir d'avoir toujours davantage) est une espèce d'intempérance : l'homme ne se contente pas du nécessaire, de ce qui suffit à sa subsistance, les ἀναγκαία et les χρήσιμα. Il faut abandonner le superflu et pratiquer l'autarkeia, la suffisance [69].

Chrysostome : « Nous ne nous préoccupons pas uniquement du nécessaire, mais nous désirons le superflu. Sur la conduite des fourmis, il n'y a rien à redire, mais nous autres, nous sommes remplis d'avidité [70]. »

Parmi les nombreux paradoxes dont la diatribe est friande, le suivant a connu une vogue extraordinaire : « Celui qui possède beau-

67 *P.G.*, 58, 790.

68 *P.G.*, 58, 574.

69 Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 68.

70 *P.G.*, 58, 654; comparez 58, 686; 58, 793. L'autarkeia ne joue pas un rôle important dans le commentaire sur Matthieu. Dans *P.G.*, 58, 685 elle figure comme vertu opposée à la cupidité avec renvoi à I Tim. 6, 6. Par conséquent, nous n'oserions pas affirmer que le terme y est pris au sens technique de la diatribe. Voir aussi 58, 545-547.

coup est pauvre, mais celui qui ne désire rien est riche [71]. » Nous percevons plusieurs échos de ce paradoxe dans les sermons de Chrysostome :

> Ceux qui méprisent le désir des richesses, jouissent parmi tous de la plus grande opulence [72].
>
> Pourquoi es-tu triste dans la pauvreté ? Pourquoi es-tu affligé au moment de festoyer ? Car le temps présent est un festin ! [c'était un lieu commun dans la diatribe, surtout chez Épictète et Plutarque, de comparer la vie à un banquet, ἑορτή]. Pourquoi pleures-tu alors, petit enfant ? Car il faut traiter un tel homme de petit enfant !... Il est impossible d'être riche si l'on n'est pas riche dans son âme. Comme on n'est pas pauvre si l'on n'a pas la pauvreté dans son cœur... [Voilà du stoïcisme pur, à vrai dire assez distant de la première béatitude.] Quand l'âme est pauvre elle ne trouve aucun profit dans les richesses. Mais quand l'âme est riche, elle ne souffre aucun dommage de la pauvreté. Mais, diras-tu, comment l'âme peut-elle être riche si elle est pauvre en possessions ? Précisément, c'est alors qu'elle est riche ! Car, comme nous l'avons déjà expliqué souvent, mépriser les richesses et n'avoir besoin de rien est une preuve que l'âme est vraiment riche. Tout comme éprouver des besoins est une marque de pauvreté. Étant donné qu'il est plus facile à un pauvre qu'à un riche, de mépriser les richesses, il est clair que la pauvreté procure la richesse. Car il est évident qu'un riche désire plus ardemment qu'un pauvre des possessions. Un ivrogne aussi souffre d'une plus grande soif que quelqu'un qui boit avec modération [73].

2. *L'insatiabilité de la soif des richesses.*

Le paradoxe précédent au sujet du riche besogneux : « non qui parum habet sed qui plus cupit, pauper est [74] », nous introduit dans un thème analogue : celui du malheureux riche inassouvible. C'est vraiment avec volupté que les cyniques et les stoïciens ont trituré ce sujet. Impossible d'assouvir la passion de l'argent : c'est une soif torturante que l'on n'arrivera jamais à étancher. Plus on nourrit l'incendie, plus il dévore [75]... Ce thème était tellement populaire dans le monde gréco-romain qu'il est passé dans nombre d'aphorismes. Par exemple : « semper avarus eget » ; « avarus animus nullo satiatur lucro » ; « inopiæ desunt multa, avaritiæ omnia » ; « tam deest avaro

71 Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 45, qui donne une foule de références.

72 *P.G.*, 57, 54.

73 *P.G.*, 729-730. Un bel échantillon de style diatribique : le dialogue, les enfants, les paradoxes...

74 Sénèque, *Epist.* 2, 6; voir A. Oltramare, *op. cit.*, p. 63, 289.

75 Voir les textes rassemblés par A. Dirking, *op. cit.*, p. 46; A. Vangeytenbeek, *op. cit.*, p. 146; H. Werhahn, *op. cit.*, p. 48; H. Herter, dans *Rhein. Mus.*, 1951, p. 13-14.

quod habet quam quod non habet [76] »; etc. Chrysostome également a consacré de longues diatribes à ce lieu commun. Notons que dans les textes que nous allons citer, l'on ressent de nouveau l'eudémonisme comme motivation sous-jacente.

> Les fiévreux et les gens souffrant de la bile ne réussissent pas à se désaltérer, même s'ils boivent beaucoup. Au contraire, ils augmentent encore leur soif. Il en va de même des avares. Quand ils procurent de l'argent à leur avidité, qui est pire que de la bile, ils en activent le feu. Rien ne vaut mieux pour assouvir la passion que de renoncer à l'amour du lucre. Tout comme une nourriture sobre et un soulagement guérissent la bile. Mais comment réaliser cela, objecteras-tu. En t'avisant qu'aussi longtemps que tu vis dans les richesses, tu n'arriveras jamais à étancher ta soif mais que la maladie cessera une fois que tu les abandonnes. Ce n'est pas en s'accordant tout, mais en se privant que l'on peut guérir le mal. Si tu éprouvais l'envie stupide de t'envoler, comment l'éteindrais-tu ? En fabriquant des ailes ou d'autres instruments ? Ou bien en te raisonnant que tu désires là quelque chose d'impossible et que tous tes essais avorteront ? Tu choisiras évidemment ce dernier moyen... Si nous désirons des choses possibles, il est possible que notre désir trouve son accomplissement. Mais si nous désirons l'impossible, il n'y a qu'une chose qui compte : nous détourner de ce désir. Car il n'y a pas d'autre moyen pour rendre la sérénité à l'âme. Ne souffrons donc point de douleurs inutiles. Rejetons cette cupidité qui nous torture et que nous ne pourrions assouvir [77]...
>
> La soif de l'argent ne sera pas désaltérée par l'acquisition, au contraire, elle ira en augmentant. Plus le feu reçoit de nourriture, plus il flambera. La même chose se passe pour l'avidité : plus elle reçoit de l'or, plus elle en désire. Si la pauvreté consiste à désirer davantage, le riche qui se trouve dans cet état est donc le plus pauvre d'entre tous. Vois-tu maintenant comment l'âme qui est riche se trouve dans la plus grande misère et comment celle qui est pauvre au contraire est riche ? Si tu veux, montrons-le par des personnages [une synkrisis !]. Supposons deux hommes dont le premier dispose de 10000 talents et l'autre de 10. Nous enlevons l'argent à tous les deux. Lequel aura le plus grand chagrin ? Celui qui a perdu les 10000. Or, sa douleur ne serait pas la plus grande s'il n'avait pas aimé le plus. Car plus il aime, plus il désire. Plus il désire, plus grande est sa misère. [Remarquez le climax parfaitement construit : figure de style rhétorique.] Car ce dont nous éprouvons le plus grand besoin, nous le désirons au plus haut point. Le désir trouve son origine dans le besoin. Là où est le rassasiement, le désir ne saurait exister. La soif nous tourmente le plus quand nous éprouvons le besoin de boire [78]...

Pour illustrer l'insatiabilité de l'avare, la diatribe aimait chercher ses exemples dans la mythologie et dans les fables. Le tonneau sans

[76] Voir A. Otto, *op. cit.*, p. 50, 123. N'oublions pas que même dans l'Ancien Testament nous rencontrons cette idée; voir *Qohélet*, V, 9.

[77] *P.G.*, 58, 606-607.

[78] *P.G.*, 58, 730; comparez 58, 736; 58, 749.

fond impossible à remplir (les Danaïdes); le souhait que tout soit changé en or (Midas) étaient devenus des locutions proverbiales [79]. Comme nous l'avons signalé, les allusions à la mythologie sont plutôt rares chez Chrysostome. Il faut faire une exception pour les deux fables que nous venons de mentionner. Notre auteur ne semble donc pas avoir été gêné par leur origine païenne. Ainsi il parle du désir que la terre soit changée en or, de l'avare exécrable, ennemi de l'humanité puisqu'il préférerait que les champs, les ruisseaux, les montagnes et le soleil produisent de l'or plutôt que des épis, de l'eau, des cailloux ou des rayons [80]... Dénonçant dans ses diatribes la soif insatiable d'argent, Chrysostome fait plus d'une fois appel à un dicton populaire : « En voulant faire de petites économies, on essuie de grosses pertes [81]. » Dans un passage remarquable, Chrysostome commente cette sagesse populaire à l'aide d'exemples pris sur le vif. Il renvoie aux banquiers qui, pour décrocher un intérêt plus élevé, prêtent leur argent à des gens non solvables, en perdant ainsi leur capital aussi bien que leur intérêt; aux marins qui, pour ne pas sacrifier leurs bagages dans une tempête, paient de leur vie cet esprit de lucre; aux fonctionnaires trop avares pour payer un pot de vin et qui, à cause de cela, manquent leur avancement; aux personnages idiots qui achètent un esclave bon marché et bon à rien, ou qui épousent une femme riche, mais dépensière. Celui qui ne veut pas semer ne doit point compter sur une récolte [82]... L'on peut s'en rendre compte : Chrysostome n'est pas toujours très exigeant dans le choix de ses arguments. Ces considérations assez terre à terre prouvent qu'il ne craint pas de tabler sur l'intérêt personnel de ses auditeurs pour combattre l'avarice. Ceci n'est même plus de l'eudémonisme mais de l'utilitarisme. Il faut cependant ajouter que notre prédicateur s'excuse en exploitant de tels

[79] Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 21, 63.

[80] Vois *P.G.*, 57, 356; 58, 480; 58, 728; 58, 749; 58, 607. Le « tonneau sans fond » apparaît dans *P.G.*, 58, 700, mais Chrysostome pourrait également l'avoir emprunté à la Bible (voir Prov. 23, 27).

[81] *P.G.*, 57, 357; 58, 602. Voir R. Mehrlein, *De avaritia quid judicaverit Johannes Chrysostomus*, Bonn, 1951, p. 80. Dans cette dissertation non publiée, l'auteur voit dans ce proverbe chrysostomien un écho de la fable d'Esope : le chien lâchant son morceau de viande au bord de la rivière. Il cite également ce texte parallèle de Sénèque : « avaritia multa concupiscendo, omnia amisit » (*Epist.* 90, 38).

[82] Voir *P.G.*, 57, 357-358.

mobiles : ses auditeurs ne sont pas encore capables d'entendre des sermons sur la géhenne et le royaume des cieux [83].

3. *La richesse engendre des soucis.*

Pour détourner les hommes de la cupidité, la diatribe aime à brandir, avec l'argument de la soif insatiable, le spectre des innombrables soucis qui empoisonnent la vie des riches. Nouvelle occasion magnifique pour décrire par le menu les événements de la vie quotidienne et les expériences de tout le monde. Mais, comme c'est aussi le cas pour les autres thèmes traditionnels de la diatribe, il ne faudrait pas trop vite parler de « perspicacité psychologique » ou de « sens aigu de l'observation ». Et il faut être très circonspect avant de se servir de ces descriptions pour en tirer des conclusions sur la situation économique, politique ou sociale de l'époque. En effet, ces thèmes et lieux communs tellement usés surgissent à des endroits et des dates fort éloignés les uns des autres. Nous retrouvons les mêmes « clichés » aussi bien chez des Philon, des Horace et des Plutarque que dans les œuvres d'un Épictète, d'un Dion de Pruse et des Pères de l'Église du IV^e^ siècle [84]. Les principaux soucis (μέριμναι, φρόντιδες, λύπαι), qui selon la diatribe tourmentent le riche, sont les suivants : l'insomnie (ἀγρυπνία), la jalousie (φθόνος), le mécontentement et le désir de changer de profession (μεμψιμοιρία) ; les embuscades (ἐπιβοῦλαι) dressées par les ennemis; la concurrence que des collègues lui font; les puissants confisquant ses biens; les voleurs toujours en train d'épier; les serviteurs infidèles qui se vendent aux bandits au lieu de garder la propriété. Ainsi donc, partout des dangers (κίνδυνοι), qui font vivre le riche dans une peur (φόβος) permanente [85].

Nous avons déjà indiqué la différence entre la « liberté diatribique » et la « liberté néo-testamentaire ». La même distinction capitale

[83] Le problème consiste à savoir si c'est uniquement par tactique d'adaptation que Chrysostome recourt aux raisonnements basés sur l'intérêt propre. A plusieurs reprises il prétend ne descendre qu'à contre-cœur au niveau du public. Toutefois, nous sommes persuadé que foncièrement Chrysostome conçoit la vertu comme le meilleur moyen de servir nos intérêts, le péché comme le plus grand tort que l'on puisse se faire. Et cela, tant sur le plan matériel que sur le plan spirituel.

[84] L'on peut se demander si A. Puech, *S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891, a tenu suffisamment compte de ce principe méthodologique. Vu le genre littéraire, toutes les descriptions chrysostomiennes n'ont probablement pas la valeur historique que cet auteur leur attribue.

[85] Voir les citations et références de G. Gerhard, *op. cit.*, p. 94; A. Dirking, *op. cit.*, p. 41; A. Oltramare, *op. cit.*, p. 47; H. Herter, *op. cit.*, p. 36.

sépare les soucis dont la diatribe promet la délivrance et les soucis condamnés par l'évangile (voir Matth. 6, 24-34). Ici ce sont des inquiétudes terrestres qui nous empêchent de nous occuper du royaume des cieux. L'homme cherchant une situation stable et s'organisant une existence assurée, reçoit l'avertissement qu'il doit avant tout servir Dieu et qu'ainsi son angoisse disparaîtra. Dans le stoïcisme, au contraire, les soucis sont des casse-têtes qui empêchent l'homme de dormir. Ils troublent la paix du cœur et la sérénité de l'âme. Ils sont cause de chagrin et de douleur. Lors même que la diatribe pousse les gens à prendre à cœur l'intérêt de leur âme, la vertu, la liberté intérieure et l'indépendance, cela se passe toujours dans une perspective égocentrique et terrestre.

Maintes fois, Chrysostome nous semble argumenter dans le sens de la diatribe : il décrit les nombreux soucis causés par l'attachement aux richesses. Nous rencontrons la série des termes traditionnels : φρόντιδες, ἐπιβουλή, κίνδυνοι, φόβος, φθόνος, λύπαι [86], etc.

Dans la plupart des cas, il se sert des *topoi* usés. Grâce à son talent oratoire, il réussit parfois à les rafraîchir, au point qu'ils semblent pris sur le vif. Une dépendance étroitement littéraire vis-à-vis d'une diatribe déterminée n'est pas probable. Voici un exemple, pris dans un sermon contre les avares qui accumulent leurs trésors dans des caisses et les enfouissent en terre.

> **Et quelles sont leurs excuses quand nous les incriminons ? Ce n'est pas une consolation quelconque de savoir notre propriété en sécurité là dedans. Or, moi je prétends que c'est plutôt une consolation de ne pas y avoir de l'argent. Quoique tu n'aies pas à craindre la faim, il faut à cause de ces provisions, craindre des choses beaucoup plus graves : la mort, des guerres, des guet-apens. Car si une famine vient à se déclarer, le peuple prend les armes et monte à l'assaut de ta maison. Ou plus exactement, c'est toi-même qui par ta conduite, causes la famine. En effet, je n'ai jamais appris que quelqu'un meure immédiatement de la faim; il y a plusieurs façons de se tirer d'affaire. Mais j'en connais beaucoup qui à cause de leurs richesses ont été assassinés, en secret ou en public. Les rues, les places, les tribunaux sont remplis de faits de ce genre... Oui, même l'océan foisonne de tels massacres. Car ce tyran [la cupidité] n'opprime pas seulement la terre, mais sur mer aussi il se donne libre cours. A cause de l'or les uns entreprennent des traversées, les autres**

[86] Voir *P.G.*, 57, 61; 57, 433; 58, 640; 58, 736; 58, 749, etc.

commettent des meurtres. Le même tyran fait de celui-ci un négociant, de celui-là un assassin [87]...

Ailleurs Chrysostome essaie de démontrer que les avantages et les plaisirs de la richesse n'en valent pas les conséquences funestes et les misères. Comment, en effet, est-ce possible de désirer ardemment l'esclavage ? Se soumettre volontairement à un tyran cruel, se laisser enchaîner, fournir des efforts stériles et garder des trésors pour d'autres, souvent pour des ennemis ?

Sans aucun doute, ce que vous faites maintenant, ce n'est pas désirer de l'argent, mais désirer l'esclavage, détriments, désavantages et le chagrin continuel... Même si vous ne perdez pas votre argent, vous ne serez jamais délivrés du souci de le perdre [88].

Une « synkrisis » caractéristique culmine dans le contraste entre les innombrables dangers qui menacent le roi et empestent sa vie de toutes sortes de soucis, et le bonheur d'un esclave, d'autre part, qui peut savourer ses sobres repas et dormir tranquillement [89]...

Après avoir recueilli les principaux passages où il est question des « soucis », nous croyons pouvoir affirmer que Chrysostome les traite presque toujours dans la perspective de la diatribe. De temps à autre il en parle dans le sens de l'évangile commenté, montrant que les soucis mondains constituent un obstacle au service de Dieu [90]. Mais ces cas sont plutôt rares. Les soucis sont, pour lui, tout comme pour la diatribe, en premier lieu une perturbation de la sérénité. A plusieurs reprises l'on peut le surprendre en train de gauchir en ce sens les expressions et les images bibliques [91].

4. *Les richesses sont passagères.*

Les chagrins qui rendent la vie de l'avare insupportable proviennent en plus grande partie de la fragilité et de l'instabilité des biens matériels. Le stoïcisme enseigne que la vertu est la seule propriété que l'homme ne saurait perdre. Les richesses, au contraire, ne lui appartiennent jamais tout à fait : ce sont des « biens étrangers ». Ils sont capricieux comme le débit d'une rivière à laquelle il ne faut

87 *P.G.*, 57, 183. Dans la littérature antique, et dans la diatribe en particulier, le commerçant-navigateur symbolisait la cupidité ne reculant devant aucun danger; voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 97.
88 *P.G.*, 57, 293.
89 Voir *P.G.*, 58, 531.
90 Voir *P.G.*, 57, 295-296; 57, 303.
91 Quelques illustrations de ce gauchissement spontané : *P.G.*, 57, 432; 57, 469-470.

jamais se fier. Versatiles comme les dés que jette le sort. Impossible de faire fond sur l'argent car il est infidèle par nature.

Voilà un autre refrain, commun à Épictète, Sénèque, Libanios et Thémistios. Ensuite la diatribe développe volontiers le thème de la vanité des possessions. Elle les compare aux murailles somptueuses d'une ville qui tombent en ruine et aux constructions de sable avec lesquelles les enfants s'amusent [92]. Pour prouver que toutes les splendeurs matérielles sont sans valeur, elle rappelle qu'il est impossible de les préserver des mites, des vers, de la pourriture et de la rouille; que la mort n'épargne personne, ni pauvre ni riche [93]. Dans ce même ordre d'idées, c'était une constatation populaire que la propriété du riche tombe souvent entre les mains des voleurs et qu'il n'a même pas la consolation de la voir héritée par sa famille ou par ses amis [94]. Les cyniques, comme toujours, sont les plus radicaux et ils identifient l'or et l'argent à de la boue, de la pierre ou du fumier [95].

Il est certain que tous ces thèmes sur les richesses éphémères ont été exploités à grand renfort de répétitions par la diatribe. Mais l'on se demande s'ils peuvent encore passer comme sa propriété exclusive. L'on trouve de pareilles considérations dans toutes les littératures. Elles font plus ou moins partie du fonds commun de l'expérience et de la sagesse emmagasinée par le genre humain au cours des siècles. La Bible aussi parle des mites, de la rouille, des voleurs, de la ματαίοτης, etc. Par conséquent, il est difficile, voire impossible, de déterminer si Chrysostome, qui se sert copieusement de tous ces lieux communs, les a puisés dans l'Écriture ou dans la diatribe. Probablement des deux côtés. Cette constatation vaut d'ailleurs également, dans une certaine mesure, pour d'autres thèmes diatribiques. Car, comme nous l'avons signalé, la « philosophie populaire » de la diatribe exhume volontiers les trésors des proverbes. Il nous a semblé utile et nécessaire d'attirer l'attention sur l'existence du thème « instabilité »

92 Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 43; T. Nissen, *Diatribe und Consolatio in einer christlichen Predigt des 8. jahrhunderts*, dans *Philologus*, 1937, p. 191.

93 Voir J. Geffcken, *op. cit.*, p. 20. La diatribe se rapproche ici des « écrits de consolation », genre littéraire qui souligne également la fragilité des choses; voir P. Vallette, *Lucrèce et la diatribe*, dans *Rev. Etud. anciennes*, 1940, p. 532-541.

94 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 94, 184.

95 Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 27. L'auteur note que l'Ancien Testament contient également cette comparaison (Sap. 7, 9). Le Nouveau Testament, au contraire, ne manifeste nulle part un tel dédain pour la richesse.

dans la diatribe afin de saper l'opinion trop répandue selon laquelle il va de soi que la présence d'un tel thème chez un Père de l'Église soit spécifiquement chrétienne ou biblique.

Mais nous n'avons pas l'intention d'inventorier au long et au large cette doctrine chrysostomienne assez célèbre [96].

5. *Seule la pauvreté garantit la sécurité.*

Puisque la vertu est la seule propriété de l'homme (le sage, en effet, est « libre » et « maître de lui-même »), il est impossible de la lui enlever. Par conséquent, celui qui mène une vie pauvre et vertueuse n'a rien à craindre, ni les soucis, ni les voleurs, ni les jaloux. La diatribe formulait cette thèse dans une phrase lapidaire : « Personne ne vit dans une si grande sûreté que le pauvre [97]. » Chrysostome à son tour décrit avec enthousiasme la sécurité que la pauvreté nous procure [98]. Et une fois de plus, il illustre ce thème d'un aphorisme populaire : « Même si cent personnes se liguent pour attaquer quelqu'un qui est pauvre et nu, ils n'arriveront pas à le dépouiller [99]. » Le comportement prôné dans ce passage est d'inspiration nettement stoïcienne, point de vue assez distant de celui du Sermon sur la Montagne. Voici le raisonnement dans lequel ce proverbe est encadré. L'homme, avide d'argent, prétend que ses richesses inspirent du respect et de la crainte à ses concitoyens. Or, c'est le contraire qui est vrai, répond Chrysostome : le riche donne infiniment plus de prise sur soi. Les pauvres et les riches, les voleurs et les mouchards, tous ceux qui le désirent peuvent lui tendre des pièges. « Si tu veux inspirer de la crainte [comme c'était ton intention !], enlève alors à tout le monde la possibilité de t'attaquer et de te causer du chagrin. » Ensuite, il fait appel à l'aphorisme cité et conclut : « car le pauvre possède un défenseur extrêmement puissant, que même l'empereur ne saurait vaincre ou enlever : son indigence [100] ». Comme l'on peut le constater,

96 Voici quelques références : l'or et l'argent sont de la boue et du fumier : *P.G.*, 57, 184; 57, 320; 58, 608; 58, 786. Les richesses sont de la pourriture, jugement appuyé explicitement sur un dicton populaire : 58, 486. La fortune est infidèle : 57, 183. La précarité des maisons et des remparts : 57, 319, de l'honneur, de la puissance et de l'argent : 58, 700-701; 58, 749. Les avares conservent leurs richesses pour les autres; etc.

97 Citations chez H. Werhahn, *op. cit.*, p. 40.

98 Par exemple, *P.G.*, 58, 791.

99 *P.G.*, 58, 748.

100 *P.G.*, 58, 748.

c'est l'attitude du stoïcien qui s'enferme dans l'autosuffisance et la « splendid isolation », la même qui fait dire que « personne ne peut nuire à celui qui ne se fait pas de tort à soi-même ».

6. *L'avare est digne de pitié et ridicule.*

Dépeignant la cupidité comme une servitude, comme un désir insatiable, comme un plaisir fragile et éphémère gâté par des soucis de toute sorte, la diatribe vise à faire comprendre au public que ce n'est pas dans la richesse que l'on trouve le bonheur tant envié. Loin d'être enviable, la situation de l'avare est au contraire déplorable : l'avare est à plaindre (ἄθλιος) et il se couvre de ridicule (κατα γέλαστος) [101].

L'on objectera peut-être que Chrysostome a pu emprunter cette idée à l'Écriture [102]. Nous croyons cependant détecter un indice sérieux en faveur d'une affinité avec la diatribe : l'apparition régulière du terme ἄθλιος, qui fait défaut dans la Bible [103]. Dans les textes se rapportant à la cupidité que nous avons cités sous différentes rubriques, le lecteur a pu faire connaissance avec le langage figuré et les comparaisons. Parfois, il est difficile de déterminer si certaines de ces métaphores sont caractéristiques de la diatribe ou si elles sont communes à tout parler populaire et à toute littérature. Quoi qu'il en soit, il est certain que la diatribe traite souvent la cupidité de démence (μανία, ἀνοία), de maladie, fièvre, hydropisie, cécité, soif, feu, fauve, tyran, etc. [104]. Toutes ces métaphores foisonnent également dans les sermons de Chrysostome, mais les examiner en détail nous mènerait trop loin [105].

7. *La cupidité, péché capital.*

Un de ces lieux communs pour lesquels la diatribe avait un faible, a été le mot de Diogène : « La cupidité est la métropole de tous les maux [106]. » Plus haut, nous avons mentionné la coutume diatribique de proposer n'importe quel vice comme le plus dangereux et le pire

101 Voir A. Dirking, *op. cit.*, p. 50, 64; H. Werhahn, *op. cit.*, p. 66.
102 Voir Luc. 6, 24; Apoc. 3, 17.
103 *P.G.*, 57, 184; 57, 222; 57, 292; 57, 355; 58, 729; l'avare ridicule : 57, 183; 57, 320; 58, 749.
104 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 105; A. Dirking, *op. cit.*, p. 32.
105 Quelques références : *P.G.*, 57, 184; 57, 300; 57, 320; 57, 355-356; 58, 606; 58, 686; 58, 727; 58, 733-734; 58, 749; 58, 750; 58, 790.
106 Voir A. Oltramare, *op. cit.*, p. 63.

d'entre tous, comme la capitale, la racine et la mère de tous les défauts. Il ne faudrait donc pas prendre trop vite ces boutades pour une affirmation théorique sur la généalogie systématique des passions. Toutefois, vu l'acharnement avec lequel les diatribes partent d'innombrables fois en guerre contre la cupidité, l'on est porté à croire qu'en fait les anciens ont quand même considéré ce vice comme « la » plaie de leurs contemporains [107].

Dans le triste cortège que la cupidité traîne fatalement derrière elle, figurent surtout les vices suivants. Pour s'emparer de l'argent, l'avare commet facilement l'injustice. Cette constatation était devenue proverbiale dans le monde gréco-romain : « Dives aut iniquus, aut iniqui heres [108]. »

L'amour de l'argent pousse les gens à la jalousie, à la concurrence malhonnête, au vol, aux querelles, au meurtre. Dans sa cruauté, l'avare n'épargne personne, pas même ses amis et sa propre famille. L'on ne peut jamais se fier à un tel homme (ἄπιστος) et il ne recule pas devant le mensonge et le parjure... Voilà une série de *topoi* qui reviennent immanquablement dans toute diatribe contre l'avarice [109]. Dans le cadre de cette casuistique, d'habitude il est également question des « mariages d'argent » (χερδόγαμειν) : l'avare épouse une femme à cause de ses richesses sans regarder ses qualités morales [110]. Enfin, la diatribe met souvent sur le tapis l'aspect pédagogique : le père de famille avare ne se soucie guère de l'éducation de ses enfants; il se contente de les voir arriver à un poste lucratif et ne s'occupe pas de leur vertu... Tous ces thèmes diatribiques réapparaissent dans la parénèse chrysostomienne.

> D'innombrables maux résultent de l'or, quand on ne s'en sert pas comme il faut. C'est pourquoi les païens appellent la cupidité l'acropole

107 « Die Avaritia aber muss in all ihren Erscheinungsformen so ungewöhnlich weit um sich gegriffen haben, dass sie als « die fast allgemeine Epidemie » (Wieland) oder das « Grundübel » (Heinze) der Epoche die Aufmerksamkeit wie kaum etwas anderes auf sich lenkte. Nach so namhaften Vorgängern wie Varro und Sallust, hat Horaz sich immer wieder zum Kampfe gegen sie gedrungen gefühlt » (H. Herter, dans *Rhein. Mus.*, 1951, p. 18).

108 Voir A. Otto, *op. cit.*, p. 119, qui cite un verset de Ménandre selon lequel il est impossible qu'un homme tout en restant juste, devienne riche. Rappelons aussi le « Mammon iniquitatis ».

109 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 15, 45; A. Dirking, *op. cit.*, p. 53, qui fournissent des textes à l'appui.

110 Voir G. Gerhard, *op. cit.*, p. 169.

du mal. Et S. Paul de façon encore plus frappante : la racine de tout le mal [111].

La conviction que la richesse et la justice ne peuvent aller de pair, a dû être profondément enracinée chez Chrysostome ou chez certains de ses auditeurs. Car, dans une synkrisis entre un riche travaillant uniquement pour son propre profit et un autre riche généreux, Chrysostome se sent obligé de poser presque comme une hypothèse impossible l'existence d'un riche juste [112]. La soif de l'argent amène l'homme à se faire voleur et assassin : *P.G.*, 57, 61; 57, 183-184; 57, 208; 57, 235; 58, 734-735. L'avare est insupportable pour sa maisonnée et pour ses amis. Il va même jusqu'à souhaiter la mort de son propre père : *P.G.*, 57, 356-357; 58, 728-729; 58, 749. La cupidité rend sa victime inapte aussi bien aux fonctions publiques qu'aux exigences de la vie privée : *P.G.*, 57, 470; 58, 728. Souvent elle conduit au suicide : *P.G.*, 57, 292 [113]. Elle s'accompagne de perfidie, de mensonges et du parjure : *P.G.*, 57, 409; 58, 591; 58, 607.

A plusieurs reprises, Chrysostome fulmine contre la « kerdogamie ». Le mariage est devenu un « contrat » au pied de la lettre, dit-il, car vous ne songez qu'à vous emparer de nouvelles propriétés. Quelle honte d'être montré au doigt comme un parvenu qui doit tout à la dot de sa femme. Quelle situation saugrenue pour un « maître de la maison » qui n'est en réalité que l'esclave de sa bailleresse de fonds et qui n'aura jamais de l'autorité sur les domestiques, car ils le mépriseront comme un mendiant et un intrus [114]... Concernant l'éducation : vous ne ménagez pas les sacrifices pour procurer des bijoux à votre femme et pour garantir à vos enfants un patrimoine. Mais vous ne vous souciez point de leurs véritables intérêts. Vous agissez comme un idiot dont la maison tombe en ruine et qui, au lieu de la réparer, l'entoure de solides murailles; comme un malade qui s'achète de somptueux habits au lieu de se soigner... Vous laissez galoper vos fils

111 *P.G.*, 58, 608 : Chrysostome a la variante « akropolis » au lieu de « métropolis ».

112 Voir *P.G.*, 57, 319. Comme on sait, Chrysostome passe dans certains milieux pour le plus pur communiste d'entre les Pères de l'Eglise. Ainsi récemment encore : K. Farner, *Christentum und Eigentum*, Bern, 1947, p. 80. Une prise de position dans ce débat exigerait une étude spéciale.

113 Probablement une allusion à Judas, pour Chrysostome le prototype de l'avare, et peut-être une pointe contre les stoïciens qui autorisaient le suicide dans certains cas.

114 Voir *P.G.*, 58, 678. Encore un échantillon de sagesse populaire et d'argumentation utilitaire. Comparez 57, 358; 58, 728.

comme des poulains fougueux, jouer aux dés et fréquenter les mauvais théâtres. Mais vous chargez vos valets d'écurie d'avoir grand soin de vos bêtes, de les brider et apprivoiser [115]...

8. *L'usure.*

C'est le moment de dire un mot de la doctrine chrysostomienne sur l'usure, qui avec l'injustice, le vol et les autres vices, est invariablement citée par la diatribe comme résultant de la cupidité. Cette question assez épineuse demanderait une étude fort nuancée. Nous nous bornerons à quelques indications. Depuis Aristote, la philosophie morale condamnait l'usure et Aristophane se fait l'interprète d'un important courant de l'opinion publique, quand ses comédies clouent au pilori les odieux usuriers. Chez Démosthène, nous entendons un écho sortant du camp opposé : la prospérité est due aux prêteurs d'argent car, sans leur collaboration, nul vaisseau ne peut prendre le large. La diatribe, elle, est en général hostile aux usuriers, témoin par exemple le traité que Plutarque a consacré à ce vice [116].

Tonnant contre l'usure, Chrysostome marche sur les traces de ses prédécesseurs chrétiens, Clément d'Alexandrie et les Cappadociens. Deux pratiques surtout servent de cible à ses attaques virulentes : le prêt à intérêt et l'affermage des terres. Dans la plupart des cas il argumente du point de vue de l'emprunteur et du fermier : l'usure est une exploitation scandaleuse de la misère, sous le masque de la serviabilité. Parfois aussi, il raisonne du point de vue du prêteur : les prêts causent toutes sortes d'ennuis [117]. Toutefois, une question se pose. Chrysostome interdit-il sans distinction n'importe quel prêt à intérêt ?

Il faut soigneusement noter que toutes ses invectives ont pour objet les prêts aux nécessiteux. La situation qu'il a en vue n'est pas celle de deux partenaires sur un pied d'égalité, mais celle où un riche se trouve en présence d'un famélique. Nulle part il n'a envisagé *ex professo* une autre situation. Nous disons bien : *ex professo.* Car il connaît parfaitement la coutume universellement répandue à son

115 Voir *P.G.*, 58, 582-584.

116 Orientations sur le problème : A. Bernard, art. *Usure*, dans le *D.T.C.*, 15, p. 2316-2336; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939.

117 Les passages principaux : *P.G.*, 57, 61-62; 57, 235; 57, 268; 57, 433; 58, 558; 58, 591.

époque du « placement d'argent » : un capital (κεφαλαίον) est prêté moyennant un certain intérêt (τόκοι). Le bailleur cède le droit d'usage, souvent à un commerçant et reçoit de celui-ci un accusé de réception, un contrat écrit (γραμματείον). Les allusions que fait Chrysostome à ce procédé ne contiennent aucune trace de blâme. Au contraire, il le semble considérer comme normal et permis [118]. Quoique les allusions soient ici moins claires, la même remarque semble s'imposer quant à la licéité de l'affermage des terres et du prêt des graines [119]. Par conséquent, Chrysostome n'englobe pas dans la même réprobation ce que l'on pourrait appeler le prêt de consommation (le nécessaire pour la subsistance des pauvres) et le prêt à production. Prétendre qu'il les a nettement distingués serait une exagération. Mais dire qu'il condamne tout prêt à intérêt, le serait également [120].

Conclusion.

Si nous nous sommes étendus longuement sur la parénèse chrysostomienne contre la cupidité, c'est pour une double raison. D'abord, dans le commentaire sur Matthieu, notre auteur semble mettre ce vice au centre de ses préoccupations. Une statistique que nous avons faite, prouve qu'il prêche trois fois autant contre l'avarice que contre la colère. Et ensuite, c'est peut-être surtout dans ce chapitre de sa morale que l'influence de la diatribe est sensible. Nous avons salué au passage une imposante série de thèmes diatribiques qui apparaissent dans son œuvre, mais plus important encore est le fait que Chrysostome se montre partisan de l'idéal stoïcien de l'ataraxie : sa parénèse rend souvent un ton nettement eudémoniste. C'est aussi en bataillant contre l'avarice qu'il a fait les plus grandes concessions à la sagesse populaire et aux argumentations parfois assez utilitaires de celle-ci.

A côté des nombreux échos diatribiques, emboîtés plus ou moins dans des contextes d'inspiration chrétienne, nous enregistrons plusieurs longs passages que l'on pourrait considérer comme des diatribes quasi

118 Voir *P.G.*, 57, 357; 58, 632; 58, 700; 58, 714.

119 Voir *P.G.*, 58, 592; 58, 632; 57, 60.

120 Voir les conclusions plus ou moins analogues de F. Marconcini, *La illegitimità del prestito a interesse in due omilie del secolo quarto*, dans *Raccolta Toniolo*, Milano, 1929, p. 287-325; S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941.

pures [121]. Mais la remarque que nous avons faite au sujet de la colère vaut également ici : il serait faux d'identifier sans plus la doctrine chrysostomienne avec ce que nous venons d'inventorier. Notre auteur ne met pas uniquement en garde contre les conséquences funestes de l'avarice pour l'ataraxie et pour le bonheur terrestre, mais il menace en outre avec des punitions dans l'au-delà. A la cupidité il n'oppose pas seulement le détachement, la liberté intérieure et la sérénité, mais aussi la miséricorde et la charité active. Bref, il ne se contente pas de l'idéal du sage stoïcien renfermé dans un eudémonisme suffisant : il exige que les chrétiens, comme des économes fidèles, rendent leurs propriétés au Christ en les partageant avec les pauvres.

D. Autres thèmes diatribiques.

Après avoir examiné d'une manière assez détaillée l'appétit irascible et la cupidité (première subdivision de l'épithumia), il serait aisé de continuer cette enquête en suivant le schéma établi plus haut, et de réunir les échos diatribiques se rapportant à l'épithumia du plaisir gastronomique ou sexuel (la philèdonia) et à l'épithumia de la gloire (la kénodoxia). Mais nous nous contenterons de relever à titre d'exemple deux thèmes se rapportant à ces deux formes de la concupiscence. Les banquets luxueux, donnant lieu à des orgies sexuelles et à des excès de toute sorte, formaient traditionnellement l'objet d'invectives violentes de la part des diatribistes. Et à l'occasion de cette rubrique « nourriture », la diatribe s'occupait d'habitude en même temps des vêtements, de la toilette, du mobilier, du faste et du luxe sous ses différentes formes [122]. Plusieurs de ces *topoi* apparaissent dans les sermons de Chrysostome : *P.G.*, 57, 88; 57, 189; 57, 209; 57, 257; 57, 287; 57, 289; 57, 296; 57, 318; 57, 348; 57, 368; 57, 409; 57, 469; 58, 490; 58, 493; 58, 497; 58, 500; 58, 563; 58, 651; 58, 653; 58, 658; 58, 661; 58, 708; 58, 749; 58, 780; 58, 784.

Un autre thème sur lequel la diatribe ne se lassait jamais de revenir était le « περὶ εὐγενείας » : tous les humains appartiennent à la même

121 Voici une énumération rétrospective de ces derniers : *P.G.*, 57, 183-184; 57, 293; 57, 319-320; 57, 356-357; 57, 433; 58, 531; 58, 571; 58, 582-584; 58, 606-608; 58, 678; 58, 728-730; 58, 748-750.

122 Voir P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlin, 1895, p. 10-32; G. Gerhard, *op. cit., passim*; A. Oltramare, *op. cit., passim*; H. Werhahn, *op. cit., passim*; A. Vangeytenbeek, *op. cit.*, p. 130-153.

souche commune et personne n'a le droit de se vanter d'une noblesse de naissance. Seul l'homme vertueux et sage est un véritable noble [123]. Ici également, Chrysostome continue la tradition cynico-stoïcienne : *P.G.*, 57, 34; 57, 36; 57, 59; 57, 182; 57, 193; 57, 465; 58, 570; 58, 679.

A ce sujet, nous attirons l'attention sur la répercussion que ce thème a pu avoir sur la théologie chrysostomienne. Voulant inculquer à ses auditeurs que ce n'est point la noblesse de famille ni la parenté qui comptent, que seule la vertu et les mérites personnels ont une valeur, l'on comprend que Chrysostome ne soit pas porté à faire grand cas de l'intercession des saints et qu'il sous-estime la sainteté de Marie : le fait d'être la Mère de Jésus ne sert à rien; il n'y a que l'effort moral et l'ascèse qui sanctifient. Voir par exemple *P.G.*, 57, 464-466, où il soupçonne la Vierge de kénodoxie ! Bien sûr, il y a Matth. 13, 49 et Luc. 11, 28. Mais ces textes évangéliques suffisent-ils à eux seuls pour expliquer la sévérité et le minimalisme chrysostomiens ?

PERSPECTIVES.

Le lecteur qui aura eu la patience de suivre ce travail de sondage pourra se faire une idée sur l'épaisseur de la couche diatribique sous-jacente à la parénèse chrysostomienne. L'on conviendra qu'un essai de triage des composants helléniques et chrétiens s'avère nécessaire, surtout si l'on songe à l'immense diffusion que cette parénèse a connue aussi bien dans l'Église latine que dans l'Église orientale [124] et à son influence très profonde, en particulier sur les sermonnaires.

Notons que l'article présent ne reproduit que le premier chapitre d'une dissertation [125] et qu'il appelle par conséquent plusieurs mises au point et nuancements ultérieurs. C'est pourquoi nous nous permettons de résumer brièvement les résultats auxquels nous sommes arrivé dans la deuxième phase de notre examen.

Chrysostome enseigne que la différence profonde séparant la « philosophie » chrétienne de la « philosophie » païenne, réside dans la perspective eschatologique : la récompense et la punition éternelles

[123] Voir P. Wendland, *op. cit.*, p. 51-55; A. Oltramare, *op. cit., passim*; H. Werhahn, *op. cit.*, p. 37.

[124] Voir C. Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses Œuvres dans l'Histoire littéraire*, Louvain, 1907.

[125] A. Uleyn, *De zedeleer van Johannes Chrysostomus in zijn Matheuskommentaar : hellenistische en kristelijke faktoren*, Leuven, 1956.

sont le motif spécifiquement chrétien qui pousse à mener une vie vertueuse. A plusieurs reprises, il affirme que les mobiles « terrestres », c'est-à-dire les avantages matériels et l'ataraxie sont de moindre valeur; qu'il ne les utilise qu'à cause de leur efficacité psychologique plus grande sur les « imparfaits ». Après une étude attentive, il faut cependant conclure que, dans la conviction intime de Chrysostome, la morale chrétienne est essentiellement basée sur une double motivation : l'épanouissement de l'homme « ici et là », aussi bien dans sa vie terrestre que dans l'éternité. Il croit que, de cette façon, le christianisme garantit et sauvegarde tous les idéals de la diatribe en les assumant dans une synthèse supérieure.

Ensuite, la parénèse chrysostomienne valorise l'aspect sotériologique et sacramentaire, quoique pas autant que le motif « rétribution ». Les obligations morales résultent de la grâce sanctifiante à laquelle les chrétiens participent dans la rédemption, plus particulièrement dans le Baptême et l'Eucharistie : la gratitude pour l'obtention du salut est un stimulant pour mener une vie digne de ces bienfaits.

Enfin, des vertus spécifiquement chrétiennes, telles que l'humilité, la compassion et l'agapè occupent une place centrale dans la doctrine de Chrysostome, qui par conséquent n'est nullement réductible à une simple parénèse diatribique.

Quand on compare la « température » qui règne dans la morale chrysostomienne avec celle du Nouveau Testament [126], les constatations suivantes semblent se justifier : 1° quelques concessions non négligeables à un certain rationalisme utilitaire; 2° une importante dose d'eudémonisme; 3° une accentuation plus forte, peut-être vétérotestamentaire, de l'attente eschatologique; 4° une atténuation de la certitude triomphante que les chrétiens sont déjà sauvés dans le royaume inauguré et partiellement réalisé sur terre.

Essayer de confronter l'hellénisation de la morale chrétienne, telle que Chrysostome l'a accomplie et celle tentée par les autres Pères grecs, serait peut-être hasardeux, d'autant plus que notre enquête a été limitée au commentaire sur Matthieu. Toutefois, nous avons l'impres-

126 Voir surtout les « théologies morales du Nouveau Testament » : H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1949; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München, 1954.

sion que notre auteur n'a pas intégré dans sa morale autant de casuistique ni autant de prescriptions relevant plutôt du savoir-vivre, qu'un Clément d'Alexandrie. De sorte que, s'il n'est pas arrivé à une synthèse aussi grandiose que ce dernier, par contre le climat de sa prédication apparaît plus religieux. La parénèse de Cyrille de Jérusalem est plus profondément marquée par l'inspiration liturgico-sacramentaire, mais Chrysostome l'emporte par son sens psychologique supérieur et il tient davantage compte des situations concrètes. Comparé à Basile le Grand, il est manifestement moins stoïcisant et moins rigoriste.

Arnold Uleyn, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

René Marlé, s.j. — *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.* (Théologie, 33.) Paris, Aubier, 1956. 205 p.

Il est peut-être trop tôt pour dégager exactement la signification de l'œuvre de Rudolf Bultmann au sein des mouvements doctrinaux qui s'affrontent à l'intérieur du protestantisme contemporain. Comment, en effet, percevoir dès maintenant les conséquences d'un système qui malgré ses intentions positives paraît entraîner la destruction des valeurs qu'il prétend servir ? On sera toutefois reconnaissant au R.P. Marlé de nous permettre de saisir plus aisément l'enjeu du débat. L'auteur nous avertit modestement qu'il n'entend pas présenter un exposé complet de la théologie de Bultmann, ni répondre à toutes les difficultés qu'elle soulève. Mais l'introduction qu'il livre au public de langue française touche un point si essentiel, l'interprétation du Nouveau Testament, que l'on peut grâce à elle retrouver les lignes directrices de la pensée de Bultmann et constater entre quels écueils elle se meut.

Disciple des maîtres de l'école de l'histoire des religions *(Religionsgeschichtliche Schule)*, Bultmann affirme pourtant avec insistance que la science historique en elle-même ne saurait ni établir ni confirmer la vérité du christianisme ou sa valeur unique comme voie de salut. D'autre part, héritier de l'école libérale, il repose les questions agitées par elle et revendique pour le travail critique une liberté absolue. Il s'est trouvé ainsi à s'éloigner de plus en plus du groupe de la théologie dialectique. L'héritage libéral semble chez lui l'emporter et faire sauter la nouvelle théologie construite par K. Barth.

Le nom de Bultmann restera attaché à la méthode de l'histoire des formes *(Formgeschichtliche Schule)*. Après K. L. Schmidt et M. Dibelius, il a contribué plus que personne à l'élaboration de cette méthode dont il a donné la définition suivante : « S'il nous fallait, en effet, définir en quelques mots ce qui caractérise cette nouvelle école [...] nous dirions que c'est le souci d'établir, sur la base d'une analyse critique des éléments divers dont sont constitués les écrits du Nouveau Testament, l'histoire de la tradition qui s'est fixée en eux et qui permet seule de les interpréter justement » (p. 20). L'objectif premier est de rejoindre, par-delà les documents écrits, la tradition dont ils sont les témoins. Et selon ces perspectives, le problème qui est au cœur des préoccupations de Bultmann est celui du mythe et de la « démythisation ». Son dessein est d'évacuer ce qu'il appelle le contenu mythique des Évangiles, en faveur de la signification historique. La philosophie de Heidegger lui sert d'instrument pour une interprétation existentiale de ces représentations. Il en résulte, comme on pouvait s'y attendre, un message considérablement appauvri.

Tout n'est sans doute pas à rejeter de cette œuvre qui se veut constructive et fidèle aux exigences profondes de la Parole. Mais elle est marquée au coin du scandale et de la contradiction et, comme le fait remarquer le R.P. Marlé, elle fait

apparaître de manière saisissante l'impossible situation d'un protestantisme qui se veut vraiment croyant.

Il convient de féliciter le R.P. Marlé d'avoir abordé un sujet difficile et de l'avoir traité avec pénétration et sérénité. Ces pages contribueront à rappeler à la conscience des théologiens catholiques l'ampleur et l'urgence des tâches qui les sollicitent. Les questions reprises par Bultmann sont de tous les temps : rapports de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi; problème général de l'interprétation et du sens de l'Écriture. Il est cependant plus pressant que jamais de rendre accessibles à nos frères séparés les solutions élaborées à l'intérieur de l'Église, sous le souffle de l'unique Esprit. Pour cela il faudra chercher les points de contact et, sans rien sacrifier des exigences de la vérité totale, pénétrer dans leur univers intellectuel. L'ouvrage du R.P. Marlé est de ceux qui s'inscrivent dans la ligne de cet effort de compréhension et de charité.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

H. E. HENGSTENBERG. — *Der Leib und die letzten Dinge.* Regensburg, F. Pustet, 1955. 301 p. (Kart., D.M. 9; Lwd., D.M. 11.)

Ces dernières années, le traité *de Novissimis* ne cesse de retenir l'attention des théologiens. Mais dans l'eschatologie, plus que dans les autres domaines, les auteurs manifestent une certaine méfiance à l'égard des théories explicatives et volontiers ils se bornent à une étude positive des sources.

Cependant, l'esprit humain ne peut ni ne doit s'empêcher de poser des questions au sujet de la mort et de la vie future. Dans un essai captivant, H. H. — qui déjà s'est signalé par plusieurs publications comme penseur très personnel — a eu le courage de s'attaquer à ces questions ardues.

Le Corps et les Fins dernières s'impose à l'attention par la vigueur de sa structure qui rivalise avec la clarté du style. Ceci ne veut pas dire que l'ouvrage est d'une lecture aisée : il exige un effort soutenu, surtout à cause de sa terminologie quelquefois fort inédite (voir par exemple la p. 130, ce que H. H. entend par « existence »).

H. H. prône une anthropologie qui distingue trois composants dans l'homme : l'esprit, le corps et le principe de la personnalité (individuation) dans lequel les deux premiers se trouvent unis. En outre, « Körper » (matière charnelle) et « Leib » (corps humanisé, spiritualisé) ne coïncident point. Dans cette perspective, l'achèvement suprême de l'homme consiste en la transparence parfaite de l'esprit dans le corps. Cette « spiritualisation progressive » est étudiée à la lumière des vues récentes sur la structure des atomes (les cosmologues y trouveront des remarques pertinentes au sujet de la substance, des corpuscules et des ondes, de la durée et de l'éternité); elle est approfondie par des comparaisons et des symboles d'une beauté toute poétique; par des descriptions phénoménologiques et par des méditations métaphysiques. C'est dire la richesse et la souplesse de la méthode.

Impossible de résumer pareil livre ! L'on pourra regretter que l'auteur n'ait pas poussé davantage ses analyses de l'acte de mourir, du débouchement en Dieu et de nombreux autres « mystères ». Mais philosophes autant que théologiens auront profit et plaisir à le lire. Ils y trouveront matière abondante pour des réflexions personnelles et ils le quitteront à regret.

Arnold ULEYN, o.m.i.
Gijzegem (Belgique).

* * *

André Munier. — *Manuel de Philosophie.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1956. 21 cm., xii-480 et 556 p.

M. l'abbé Munier, professeur au grand séminaire de Nancy, offre, en deux volumes, un excellent manuel, qui couvre toute la partie spéculative de la philosophie. C'est dire qu'il n'y a ni logique ni éthique, qui sont considérées comme philosophie pratique plutôt que spéculative. D'ordinaire, cependant, un cours de philosophie inclut la logique et l'éthique, et il pourra sembler à d'aucuns que ce manuel soit incomplet.

Le tome premier comprend la cosmologie et la psychologie rationnelle, tandis que le second traite de la théodicée, la critique de la connaissance et l'ontologie. On pourrait être surpris de voir l'ontologie placée après la théodicée. Il est vrai qu'Aristote parle du premier moteur dans sa physique et que sa métaphysique est le couronnement de toute sa philosophie. De plus, en cosmologie, psychologie et théodicée, les élèves se familiarisent avec les idées d'être, d'acte et de puissance, de cause, etc., à propos des êtres concrets, et se préparent ainsi à saisir ces idées dans le degré d'abstraction que comporte l'ontologie. Tout de même, la plupart des auteurs placent l'ontologie avant la théologie naturelle, car il leur semble que celle-ci n'est que l'application des notions et principes métaphysiques à l'être nécessaire.

L'auteur fait preuve d'un thomisme traditionnel et authentique, pensé en regard de la philosophie moderne sans être pour cela accommodé au goût du jour, comme tel ou tel néo-thomisme concordiste. Contrairement à certains manuels d'Europe et d'Amérique, qui nous offrent un mélange hybride de philosophie et de sciences, l'auteur, tout en étant parfaitement renseigné sur les résultats que nous fournit la science d'aujourd'hui, ne confond pas les objets formels et s'en tient toujours à la philosophie. On ne peut s'empêcher d'admirer l'unité de son manuel, où les différentes parties de la philosophie ne sont pas simplement juxtaposées mais forment, en une marche continue et progressive, un magnifique ensemble organique.

Les philosophies étrangères à la *philosophia perennis* sont considérées objectivement et étudiées, non pour elles-mêmes, mais pour montrer les points où elles touchent à la philosophie thomiste et peuvent lui contribuer quelque chose de valable. L'auteur expose le thomisme dans sa forme définitive, si on peut dire, et généralement reçue aujourd'hui, sans s'arrêter aux développements historiques et aux approximations successives, qui ont conduit aux positions actuelles. Il y a un avantage à cela, car la conception historique de la philosophie, tout intéressante qu'elle soit, peut être distrayante pour les non initiés et les novices. D'ailleurs, la description de la genèse d'un système de pensée n'est pas la même chose que la compréhension de ce système lui-même, quoique cela, certes, puisse aider.

En de longs appendices à la cosmologie, à la psychologie et à la théodicée, l'auteur analyse minutieusement les principes et les positions du marxisme et de l'existentialisme sartrien, qui sont les deux doctrines contemporaines les plus hostiles à la philosophie chrétienne.

Un index alphabétique, en plus de la table des matières, ajoute beaucoup à la valeur de ce volume. On a dit qu'il y avait des manuels que le professeur résume et d'autres qu'il développe. Dans le cas présent, le rôle du maître sera de condenser et de simplifier. Même si certaines sections de ce manuel peuvent sembler aux élèves compliquées et touffues, le professeur du moins y trouvera des explications complètes et des opinions nuancées et sera en mesure de l'adapter au niveau de ses élèves.

Malgré les quelques réserves que nous avons faites, nous sommes convaincu que les étudiants, qui se serviront de cet ouvrage, recevront une connaissance philosophique profonde et cohérente et se formeront un habitus intellectuel indubitablement thomiste. Nous ne pouvons qu'envier les élèves qui suivront un tel mentor.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

J. Todoli, o.p. — *Filosofia de la Religion.* Madrid, Editorial Gredos, 1955. 570 p. (Prix : 100 pesetas.)

La richesse de cet ouvrage consiste dans la variété des biais sous lesquels l'auteur étudie le phénomène complexe de la religion.

La charpente est d'une robustesse et d'une clarté exemplaires. Successivement sont étudiés : 1° la philosophie de la religion dans l'histoire de la philosophie; 2° nature, phénoménologie et définition de la religion; 3° les fondements ontologiques, axiologiques et dynamiques de la religion; 4° la connaissance, la conscience et l'expérience de la religiosité; 5° la vertu de religion, ses actes et le culte.

Dans l'élaboration fort poussée de ce plan, J. T. — penseur thomiste solide et pédagogue averti — ne se perd jamais dans le maquis des détails. C'est là, à notre avis, une des qualités maîtresses de ce livre. Le défaut de cette qualité, c'est que l'auteur simplifie parfois certains problèmes et qu'il ne valorise pas toujours assez les résultats obtenus par la psychologie et la phénoménologie contemporaines.

Pour définir la religion, J. T. part, dans le chapitre second, des interprétations étymologiques classiques du vocable latin (à compléter par J. H. Indemans, *De etymologie van Religio,* dans *Studia Catholica,* 1953, p. 311-315). Il y aurait lieu d'examiner, au point de vue étymologique, les mots correspondants dans d'autres langues. Un tel examen ferait certainement apparaître des dimensions du phénomène religieux dont les latins n'ont pas nécessairement eu le monopole ni l'expérience la plus profonde. Le livre se termine sur une trentaine de pages de bibliographie, précieuse certes, mais loin d'être complète. Y manque par exemple : H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Heidelberg, 1949, pour n'en nommer qu'un des principaux.

Malgré ces lacunes, l'ouvrage de J. T. constitue à nos yeux un enrichissement important pour la philosophie de la religion et nous lui souhaitons un franc succès.

Arnold Uleyn, o.m.i.
Gijzegem (Belgique).

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le problème du mouvement

I. — INTRODUCTION.

A. Pourquoi le problème du mouvement existe-t-il ?

Le fait du mouvement est évident. Cest la nature du mouvement qui pose le problème et qui est en même temps la pierre d'achoppement des penseurs. Les difficultés surgissent dès qu'on veut dire ce qu'il est. Pour certains penseurs, tels Hegel et les marxistes, le mouvement semble être contradictoire en lui-même [1]. Pour d'autres, ainsi Parménide et les éléates, il semble détruire l'unité de l'être et la possibilité de la science [2]. D'autres encore, tel Descartes, confondent la certitude de l'expérience du mouvement avec la connaissance de ce que c'est que le mouvement [3].

Le mouvement semble échapper à nos moyens de compréhension. La science porte sur l'universel, qui est immatériel et immuable et le mouvement n'est ni l'un ni l'autre. Pour comprendre ce qu'est une chose, pour la définir, on doit faire abstraction de sa condition de singularité matérielle. Pour comprendre ce que c'est que le mouvement, il faut le considérer dans sa notion universelle et partant immobile. Il semble donc qu'on ne peut définir le mouvement sans le détruire par le fait même.

Il y a une sorte d'antinomie entre le mouvement tel qu'il est dans les choses et la notion elle-même de mouvement; entre le mouvement, qui n'a pas d'*esse fixum in rebus*, et sa notion immobile. L'exemple des philosophes qui se voient obligés de nier la réalité et la portée objective du mouvement pour sauver la valeur de la pensée, nous convainc suffisamment qu'il y a là une difficulté sérieuse.

La condition essentielle de la compréhension d'une chose est qu'elle soit déterminée, qu'elle ait une forme qui lui assure l'unité métaphysi-

1 « Mais qu'est-ce que le mouvement ? Il est une contradiction évidente » (G. V. Plekhanov, *Les Questions fondamentales du Marxisme*, p. 98).

2 Pour Parménide l'être est un, donc le changement qui implique le multiple ne peut pas être de l'être. Le mouvement n'est qu'une apparence des sens.

3 Voir le paragraphe sur Descartes et sur les physiciens modernes.

que de l'être. Or, le mouvement semble manquer de cette unité. Il appartient au multiple et à l'inachevé. On ne peut même pas dire qu'il existe, comme on le dit à propos d'un objet matériel qui est selon tout son être dans un instant donné et dans un lieu connu. Comparé à un tel objet, le mouvement n'est pas, il devient. Son devenir dure aussi longtemps que dure le mouvement. Une fois « devenu », c'est-à-dire une fois achevé, il cesse d'être.

Le penseur qui veut définir le mouvement doit tenir compte de ces faits et, ce qui est plus difficile encore, il doit les admettre et les expliquer tous. Sa définition, pour être véritable, doit être composée de concepts qui soient de nature à rendre raison des difficultés que pose sa compréhension.

B. L'importance du problème du mouvement.

1. *En général.*

L'importance d'un problème est directement proportionnelle à la généralité de son sujet, et au rôle qu'il joue dans la nature ou dans la connaissance.

Il est superflu de s'attarder à expliquer le rôle du mouvement dans l'univers. Il suffit de rappeler qu'il est indispensable à la vie et que tout corps est en mouvement, à un point de vue ou à un autre.

Dans la connaissance, le rôle du mouvement est double. D'abord, les objets des sens sont en mouvement; parmi les sensibles, ce sont les sensibles communs qui dépendent le plus du mouvement. Ensuite, c'est par un mouvement que s'accomplissent l'acte de perception et l'acte de pensée. Le raisonnement lui-même est un mouvement de pensée dont l'exemple parfait est le syllogisme.

2. *Dans la philosophie d'Aristote.*

Le système d'Aristote est une philosophie réaliste. Elle suppose l'existence d'une réalité indépendante de celui qui l'étudie, et connaissable.

La connaissance sensible et intelligible s'effectue à partir des choses réellement existantes. L'expérience sensible est le premier stade de la connaissance. Les sens reçoivent l'image de la chose par rapport à

laquelle ils sont en puissance. Les données de l'expérience sensible serviront de principes pour toute connaissance ultérieure.

Le monde qui se révèle à nos sens est un monde en mouvement. Puisque les impressions sensibles nous transmettent l'image de ce monde, le mouvement y tiendra une toute première place. Comme dit le père Maréchal : « Tout contenu de la pensée est donné d'abord sous la forme de la « κινήσις »; or, l'objet sensible est essentiellement mouvant [4]. » « η δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή [5]. »

Par l'étude du mouvement, Aristote arrive à établir l'existence et la nature du premier moteur immobile. L'analyse du mouvement lui permet aussi de définir la nature, ensuite l'art et le hasard. Sans ces définitions, il n'aurait pas su définir les quatre causes, ni la finalité. Ainsi grâce à l'étude du mouvement, Aristote a établi les principes de la philosophie naturelle.

II. — LA SOLUTION ARISTOTÉLICIENNE DU PROBLÈME DU MOUVEMENT.

A. Considérations préliminaires.

1. *Méthode de la philosophie de la nature.*

Le sujet formel de la philosophie naturelle est l'être mobile en tant que mobile. La mobilité est la formalité sous laquelle on envisagera les êtres.

Le philosophe suit dans les livres de la *Physique* la voie naturelle d'acquisition d'une science. Il parle d'abord des principes de l'être mobile en tant que mobile pour passer, au deuxième livre, à l'étude de principes de la science de cet être. Au troisième livre, il établit les définitions du mouvement en général. Ce sont les conditions du mouvement et les différentes sortes de mouvement qu'il analyse dans la suite, pour finir, dans une sorte de récapitulation, par la démonstration de l'existence du premier moteur et de sa nature.

2. *Connaissance et rôle des principes de l'être mobile.*

Les principes que recherche Aristote sont ceux du mouvement dans le sens le plus large de ce mot. En ce sens, l'unité est principe du

[4] J. Maréchal, s.j., *Le Point de Départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 48.
[5] *Métaph.*, XII, 1, 1069 b 3.

nombre; le point est principe de la ligne; matière et forme sont principes du corps physique.

Les principes établis par Aristote dans le premier livre des *Physiques* sont suffisants. Non seulement ils lui permettent d'expliquer le devenir, mais encore d'analyser le mouvement conformément à ces principes, ce qui conduit à la démonstration du premier moteur.

Le mouvement ne s'explique pas par lui-même. Pour l'expliquer, il faut avoir recours à autre chose que lui. Cette autre chose devra jouir de simplicité, de stabilité, lesquelles satisfont les exigences de la raison. De plus, ce sera un principe ou une cause du mouvement. Il va sans dire que ces principes ne sont pas des mobiles tels que nous les voyons. La définition de l'être qui subit le changement n'explique pas le changement. Les principes du changement doivent être plus généraux que la définition de tel ou tel être en mouvement. Autrement, les principes ne seraient valides que pour les êtres auxquels s'applique la définition donnée.

La compréhension du mouvement sera le fruit d'une analyse qui nous révélera les causes du mouvement et les principes qui font que le mouvement est possible. Le rôle des principes ne se limitera pas à l'explication du mouvement en général. On s'en servira pour expliquer les mouvements particuliers. D'autre part, les principes du mouvement nous montrent la complexité de l'être matériel, mais ils nous permettent aussi d'ordonner les phénomènes physiques. Ces principes nous conduisent à la découverte des deux principes métaphysiques de l'être : l'acte et la puissance [6], et nous aident à les comprendre.

3. *Les principes du devenir.*

Le sujet étudié du point de vue du mouvement se présente sous le double aspect de puissance et de privation. L'acte, la puissance et la privation semblent être les principes du mouvement. S'il en est vraiment ainsi, ces trois principes doivent nous permettre de comprendre le mouvement. Il faut donc qu'ils aient raison de sujet, d'état

[6] J. Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 48 : « [Aristote], par l'analyse du mouvement à la racine même de la dualité expérimentale de forme et de matière, ... reconnaît les deux grands principes métaphysiques, qui sont pour nous, la clef du système de l'être, parce qu'ils permettent de rétablir l'unité ontologique au sein de la multiplicité ontologique : nous voulons dire l'acte et la puissance. »

initial et d'état final du mouvement, car tout mouvement a un sujet et deux états extrêmes.

La puissance. Pour qu'il y ait mouvement, il faut un sujet capable de recevoir une forme déterminée. Le mouvement, c'est le processus de la réception ou de la perte d'une forme. Recevoir, ou perdre, implique passivité, puissance envers l'acte, envers la forme. Ce qui jouit de telles propriétés, nous le voyons, c'est la matière.

La matière que nous connaissons par le truchement de nos sens, c'est la matière seconde, informée. (La passivité est due à la matière première.)

La connaissance suit la forme. Or, la matière première est dépourvue de toute forme. Donc, elle est inintelligible en elle-même et ne peut être connue que par analogie [7].

La matière première est le sujet premier d'où vient quelque chose *per se* et non *per accidens* [8]. Étant le sujet de toute forme, elle n'a aucune forme en elle-même; elle est donc dépourvue de toute perfection intrinsèque. Elle n'est pas pourtant le non-être absolu. Le non-être absolu est la contradiction dans les termes, l'union artificielle de deux termes qui s'excluent mutuellement. La matière première, au contraire, n'exclut point la forme. Elle est dite être en tant qu'elle dit relation à la forme, en tant qu'elle en est capable [9].

La matière première entre, comme partie intrinsèque, dans la substance de l'être engendré. L'union de la matière et de la forme est une union immédiate. La matière première doit donc être un principe *per se* du devenir [10].

a) *La privation.* — La privation se définit par rapport à la forme [11]. La privation au sens propre, c'est une négation d'une perfection, d'une forme. Contrairement à la matière première, elle n'est pas ordonnée à

[7] *In I Phys.*, 1, 13, n° 9 : « ... materia prima, non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam; ... sed scitur *secundum analogiam*, idest secundum proportionem. »

[8] *Metaph.*, VII, 7, 1032 b 32-1033 a 1 : « ... la matière... est le sujet immanent du devenir. »

[9] *In I Phys.*, 1, 13, n° 9 : « [materia] dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam. »

[10] *Ibid.* : « materia autem prima consideratur subiecta omni formæ. » *Ibid.*, n° 2 : « ... omne quod fit, est et fit ex subiecto et forma; ergo subiectum et forma sunt per se causæ et principia omnis eius quod fit secundum naturam. »

[11] *Ibid.*, n° 9 : « ... est privatio, quæ contrariatur formæ. » *Op. cit.*, l. 15, n° 4 : « Privatio non est non ens per se. » *Op. cit.*, l. 15, n° 7 : « Privatio nihil aliud [est] quam negatio formæ in subiecto, et est extra totum ens. »

recevoir une forme. La seule relation à la forme est relation de négation.

La privation accompagne la matière première dont elle ne se distingue que selon la raison. Le sujet du devenir présente toujours le double aspect de puissance et de privation. La privation n'est pas pourtant principe du devenir au même titre que la matière.

La pure négation est du non-être. Le mouvement, qui est un mode d'être, ne peut pas venir *per se* de la négation. L'être viendrait du non-être, le non-être aurait été une cause *per se* de l'être, ce qui est absurde. La privation ne peut donc être qu'un principe accidentel du devenir.

b) *La forme.* — La forme est ce par quoi une chose est ce qu'elle est et par quoi elle est telle. La forme détermine et constitue l'être. La forme substantielle détermine l'être spécifiquement, les formes accidentelles achèvent sa détermination.

La forme est une perfection. Elle est un principe *per se* du devenir et exerce une causalité réelle et positive dans le mouvement. La forme en tant que cause finale spécifie le devenir. Nous avons distingué trois principes du mouvement. Deux d'entre eux sont des principes *per se* et de véritables causes qui entrent dans l'être matériel à titre d'éléments constitutifs. Le troisième, la privation, comme contraire à la forme, doit être un principe accidentel. Elle n'exerce pas de causalité proprement dite; elle est néanmoins condition nécessaire du mouvement.

L'opposition entre la forme et sa privation est la racine de la relation de contrariété qui est une différence maxima[12]. Cette opposition donne au mouvement une direction déterminée. Grâce à elle et plus particulièrement à cause de la perfection intrinsèque de la forme, le mouvement est un véritable changement qui se joue entre une forme et sa privation et ainsi possède une portée réelle.

La contrariété ne suffit pas à elle seule pour assurer le mouvement. Un contraire ne peut se transformer en l'autre sans être auparavant détruit. Il faut un sujet permanent qui persiste inchangé à travers tout changement. Pour qu'il puisse remplir son rôle, il faut qu'il n'y ait pas entre lui et les deux autres principes, de relation de contrariété.

[12] *Metaph.*, 4, 1055 a 3-4. « Il y a aussi une différence maxima, et je l'appelle contrariété. »

Le sujet doit être capable de forme aussi bien que de privation. La forme est réellement distincte, tandis que la privation ne se distingue du sujet que selon la raison. La privation qui accompagne la matière première est indéfiniment multiple : il en faut une pour chaque forme.

B. La définition du mouvement.

1. *Remarques préliminaires.*

Aristote commence le troisième livre par l'énumération des conditions du mouvement. Le lecteur se trouve ainsi renseigné sur les problèmes et sur la matière des livres ultérieurs. L'énumération des conditions du mouvement a encore pour effet de limiter ou plutôt de décrire le champ d'étude et d'en donner ainsi la première approximation en excluant tout ce qui n'appartient pas au domaine du continu, du temps et du lieu. Les raisonnements se trouvent confinés au mouvement matériel.

Avant de définir, il faut situer le mouvement dans l'ensemble de la réalité physique et l'opposer aux autres aspects de cette réalité. Les trois divisions qu'Aristote donne, l'aident à situer le mouvement et à le définir. Ce sont les divisions suivantes : 1° celle de l'être en puissance et en acte; 2° celle de l'être en dix genres; 3° celle du genre relation.

Aristote analyse en premier lieu la distinction d'acte et de puissance, parce que c'est la distinction la plus générale et la plus fondamentale qui soit. Sa portée excède les limites de la matière.

a) *L'acte.* — La notion d'acte fut imposée à partir du mouvement. Nous y distinguons un moteur qui agit et un mobile qui pâtit. C'est en comparant ce qui agit à ce qui pâtit que nous nous faisons l'idée de l'acte, de ce qu'il est. Il n'est donc pas étrange que le concept d'acte nous reporte originellement au mouvement [13], à l'action limitée et déterminée d'un être matériel.

[13] *In IX Metaph.*, XI, 1, 3, n° 1805 : « Ostendit quid sit esse in actu; et dicit quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem, scilicet formam, et alia hujusmodi, sicut sunt quaccumque operationes, veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quæ primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturæ. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est. »

L'acte suit la forme, il participe dans sa détermination. L'acte consiste dans l'« extériorisation » de la vertu de la forme. L'acte informe le sujet dans lequel il agit, en lui imprimant une similitude de la forme qui s'exerce à travers cet acte.

On peut distinguer deux significations du concept acte [14] :

1° la première est l'action informatrice, perfectionnante. Aristote la nomme souvent « ἐνέργεια » ;

2° la deuxième, plus intrinsèque qui signifie perfection. Dans le monde matériel, c'est la perfection acquise au terme d'une « ἐνέργεια ». Aristote l'appelle « ἐντελέχεια » ; c'est une perfection stable de l'être.

b) *La puissance.* — La puissance trouve sa première imposition aussi dans le phénomène du mouvement [15]. La puissance est le principe de l'action et de la passion, bref, « [le] principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre [16] ».

La puissance peut se tenir du côté de l'actif et du côté du passif, d'où l'on distingue :

1° la puissance passive, propre ou patiente : « la faculté d'être changé ou uni par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre [17] » ;

2° la puissance active; capacité d'agir propre à l'agent [18].

Active ou passive, puissance dit toujours possibilité; possibilité du changement, ou dans un sens plus général et plus profond, possibilité d'être.

La puissance de changement implique multitude : d'agent et de patient et de différents états du même être qui change. L'acte mesure la puissance qui en dépend et qui lui est postérieure [19]. Il faut logiquement conclure qu'il n'y a pas de puissance à laquelle ne correspondrait pas un acte. Ce point est très important pour la compréhension de la solution aristotélicienne du problème du mouvement et de

14 Vide Bonitz, *Index Aristotelicus.*

15 *Metaph.*, IX, 1, 1046 a 1-4 : « La puissance et l'acte s'appliquent même en dehors des cas où l'on se réfère au mouvement. Mais quand nous aurons traité de cette puissance motrice proprement dite, nous éclaircirons aussi dans nos discussions sur l'acte, les autres sortes de puissance. »

16 *Ibid.*, a 11-12; voir *op. cit.*, V, 12, 1019 a 15-16.

17 *Ibid.*, a 19-20; voir *op. cit.*, IX, 1, 1046 a 23-25.

18 *Op. cit.*, IX, 1, 1046 a 25-27.

19 *In II De Anima*, l. 6, n° 304 : « Actus et operationes sunt priores potentiis. Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est importat habitudinem quamdam ad actum : est enim principium quoddam agendi vel patiendi : unde oportet quod actus ponantur in definitionibus potentiarum. Et si ita habet circa ordinem actus et potentiæ, et actibus adhuc sunt priora opposita, idest objecta. »

sa théorie de l'ordre dynamique de l'univers. La puissance reflète déjà une première ébauche de la finalité qui gouverne le monde et qui donne la signification et la raison d'être du mouvement.

La puissance nous apparaît comme une propriété du sujet. Elle est l'attribut de la matière première mais ne doit pas être confondue avec elle. Le propre de la matière première c'est d'être le sujet ultime, le substrat « υποχειμενον ».

c) *Les dix catégories.* — Les dix catégories ou genres suprêmes représentent les dix modes d'être irréductibles l'un à l'autre. Les modes de prédication sont proportionnels aux modes d'être, d'où les dix catégories sont appelées dix prédicaments [20].

De lui-même le mouvement ne constitue pas une catégorie. La division en catégories étant exhaustive, le mouvement doit être réductible à une ou plusieurs catégories existantes. Il devra être rattaché aux genres auxquels appartiennent les sujets du mouvement, en tant que mobiles. Nous constatons qu'il y a mouvement selon la quantité, la qualité, le lieu et la substance. Les catégories n'ayant pas au-dessus d'elles de catégorie commune, le mouvement ne peut pas être à la fois dans ces genres comme le genre est dans ces espèces. Il y est équivoquement dans chaque genre selon son caractère propre. Plus précisément, le mouvement est dans les catégories par réduction, de la même manière qu'une chose imparfaite est réduite à la chose à l'état parfait avec laquelle elle présente une analogie [21].

La division du mouvement selon les catégories n'est pas la seule possible. Dans le mouvement selon la substance et la quantité, il y a une distinction de plus à introduire. Dans ces deux catégories il y a deux espèces distinctes de mouvement qui se comparent l'une à l'autre comme le parfait à l'imparfait [22]. Le moindre mouvement dans ces deux catégories entraîne le changement de la forme spécifique, parce

20 *In III Phys.*, l. 5, n° 15 : « Sciendum est quod ens dividitur un decem prædicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis prædicandi... unde et decem genera entis dicuntur decem prædicamenta. »

21 *In III Phys.*, l. 1, n° 7 : « ... motus non [est] præter genera rerum in quibus contingit esse motum; ... cum motus sit actus imperfectus; omne autem quod est imperfectum, sub eodem genere cadit cum perfecto, non quidem sicut species sed pereductionem... : necesse est quod motus non sit præter genera rerum in quibus contingit esse motum. »

22 *Ibid.* : « Differunt etiam species motus secundum perfectum et imperfectum in eodem genere. »

que le mouvement selon la forme donnée à l'intérieur de cette forme est impossible. La forme substantielle et la quantité n'admettent pas de plus ni de moins [23]. Au contraire, la qualité et le lieu sont susceptibles de plus et de moins. Ils admettent le mouvement dans la même espèce. Ainsi il n'y aura pas lieu d'y distinguer deux espèces différentes de mouvement.

d) *La division du genre relation.* — « On doit appeler relatifs seuls les termes dont l'être ne consiste en rien d'autre que d'être affecté d'une certaine relation », dit Aristote [24]. Il s'ensuit que la propriété principale du relatif est d'avoir un corrélatif.

Deux choses peuvent être mises en relation de trois façons différentes [25].

1° Relation selon le nombre et la quantité, comme le double à la moitié.

2° Relation selon l'action et la passion; quand une chose reçoit quelque chose d'une autre ou bien le lui donne.

3° Relation selon l'être, en tant que l'être d'une chose dépend d'une autre chose comme le mesurable dépend de ce par quoi il est mesuré intrinsèquement. Cette dernière relation est bien celle qui existe entre la forme et la matière, entre l'acte et la puissance. On la retrouve dans le mouvement en tant qu'il est mesuré par la forme.

On verra dans la suite que les deux premières relations se retrouvent aussi dans le mouvement.

2. *L'analyse de la première définition du mouvement.*

La bonne définition principe de la science, donne la quiddité de la chose d'une façon complète sans y rien ajouter ni enlever. La quiddité

23 Aristote, *Catégories*, 3 b 35-40 : « ... Toute substance ne peut pas être dite plus ou moins ce qu'elle est en elle-même; par exemple cette substance-ci, cet homme-ci, ne sera pas plus ou moins homme que lui-même ou que quelque autre homme. » *Ibid.*, 6 a 25 : « J'en conclus que la quantité n'est pas susceptible de plus ou moins. »

Saint Thomas, II *C. G.*, ch. 15 : « Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit : sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. »

24 *Catégories*, 8 a 31-32.

25 *In V Metaph.*, 1, 17, n° 1001 : « Ponit ergo tres modes eorum, quæ ad aliquid dicuntur : quorum primus est secundum numerum et quantitatem sicut duplum ad dimidium... et continens ad contentum. »

Ibid., n° 1002 : « *Secundus* modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam. »

Ibid., n° 1003 : « *Tertius* modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem... sed secundum mensurationem esse et veritatis. »

de la chose matérielle est composée de matière et de forme. Il s'ensuit que la définition du mouvement doit le définir par matière et forme.

Grâce à la distinction de matière et de forme, Aristote réussit à définir le mouvement et les êtres en mouvement, c'est-à-dire les corps, sans opter pour le mobilisme universel d'Héraclite, et sans tomber dans l'immobilisme de Parménide. La part du mobile et du stable dans les êtres naturels est également mise en relief. La définition devient l'expression fidèle et adéquate de la réalité matérielle.

a) *Le mouvement est dit acte.* — Aristote définit le mouvement : l'acte de l'être en puissance en tant qu'en puissance [26].

La définition est valide pour les quatre genres du mouvement. Les termes acte et puissance signifient tantôt acte substantiel et puissance à être de la matière première, tantôt un acte second et puissance à être telle ou telle détermination accidentelle [27].

Quel que soit le mouvement, la relation fondamentale reste la même. C'est la relation d'acte et de puissance, de ce qui est parfait à ce qui est imparfait, de ce qui est déterminé à ce qui est indéterminé et inachevé.

Le mouvement est un état intermédiaire entre puissance et acte, relatif à la fois à ces deux termes. Il conserve tout le long de son existence une double indétermination : 1° une indétermination par rapport à ses deux termes; 2° une indétermination à cause de la puissance dont il ne s'affranchit qu'après avoir atteint sa fin.

Étant indéterminé, le mouvement n'est pas perceptible en lui-même. C'est le mobile que nous voyons directement [28]. Le mobile, corps déterminé, peut être distingué des autres êtres, et être observé durant le changement.

Remarquons encore que l'acte et la puissance sont antérieurs et plus généraux que le mouvement. Il est donc légitime de les poser dans la définition du mouvement.

[26] *In III Phys.*, lect. 2, n° 3 : « ... Philosophus definit motum, dicens quod motus est *entelechia*, idest *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.* »

[27] Saint Albert, *In III Phys.*, tract. I, cap. 2 : « ... id quod est in potentia dicitur multipliciter; est enim aliquid in potentia ad esse sicut materia... non ad esse simpliciter sed ad esse secundum accidens, sicut id quod potest esse album vel nigrum...

« ... nec ad esse primum, ... nec ad esse secundum, quod est accidentale proprie, sed potius ad hoc quod aliquid extra per aliquem modum se habet ad ipsum, sicut est potentia ad ubi vel situm. »

[28] *Phys.*, IV, 219 b 29 : « ... le mouvement est connu par le mû et le transport par le transporté; en effet, le transporté est un être individuel, le mouvement, non. »

Avant de passer à l'étude des aspects « acte » et « puissance » du mouvement, il faut que nous disions quelques mots sur la distinction entre le sujet du mouvement et le mobile.

On a distingué la puissance absolue et la puissance seconde, limitée. A cette distinction correspond la distinction entre le sujet prochain et éloigné. Dans tout mouvement, sauf la génération et la corruption radicales, il y a ces deux sujets formellement distincts.

Le sujet éloigné, c'est la matière première, le sujet prochain est un être déjà informé, en acte premier, bref c'est un corps. Le sujet éloigné est capable de tout mouvement. Le sujet prochain, au contraire, étant informé, ne peut être sujet que des mouvements dont la forme ne s'oppose pas à la sienne, ni ne la détruit pas. Ainsi, la nature du sujet le prédispose à une sorte de mouvements et le rend inapte aux autres. Cela permet, croyons-nous, d'expliquer le phénomène bien connu de l'affinité chimique aussi bien que l'attraction et la répulsion physiques.

Le sujet persiste inchangé à travers le mouvement. D'autre part, le mobile est ce qui change. Comment donc définir le mobile et comment le distinguer du sujet ?

Le mobile est le sujet, plus la privation qui le rend apte à recevoir des formes accidentelles. Le mobile, contrairement au sujet, dit explicitement puissance et relation aux formes que le sujet ne possède pas. La seule capacité de recevoir une forme ne suffit pas toutefois pour faire d'un corps un mobile. Il faut qu'une forme s'introduise en lui actuellement, c'est-à-dire il faut que le corps soit en mouvement.

La distinction entre le sujet et le mobile est une distinction formelle; *secundum rem* le sujet est identique avec le mobile. Le mobile est, en dernière analyse, le corps qui change et qui par ce fait même connote un autre corps qui agit sur lui.

La clé de la distinction sujet-mobile est le double aspect de l'objet, son actualité et sa potentialité partielles. La dualité à son tour, est l'effet de la composition du corps.

C'est dans le double aspect du corps qui est à la fois sujet et mobile, que gît la difficulté de comprendre et d'expliquer le mouvement. Le mobile s'oppose à la tendance de l'intelligence humaine à immobiliser l'objet de la pensée, à le transformer en idée claire et distincte.

Le double caractère de l'être matériel, actif et passif, fait qu'il peut être moteur et mobile, et cela même à la fois.

La distinction entre le sujet et le mobile nous permet de comprendre comment le mouvement accidentel est possible sans changement substantiel, et en quoi ce mouvement consiste.

Le mobile en tant que mobile, est en puissance, il doit correspondre à un acte. Les corps deviennent, sous l'action d'une forme, des mobiles dont la passion propre est le mouvement. D'ailleurs, l'être matériel est toujours un mobile et aussi longtemps qu'il y a de la puissance, il y a des actes qui peuvent l'actuer.

L'acte suit la forme et est une perfection. Sous l'influence de l'acte, le mobile « perd » la privation correspondante. L'acte fait naître dans le mobile le mouvement. Dès lors, le mouvement est mesuré par l'acte. Il est la réponse du mobile à la perfection de l'acte moteur dont le sujet est dépourvu.

La relation entre le mobile, en tant que tel, et l'acte du moteur est celle de la troisième espèce. Rappelons que la relation se caractérise par ceci que l'être d'une chose dépend d'une autre chose comme le mesurable dépend de ce par quoi il est mesuré.

Deux importantes remarques sont à faire ici : l'acte du moteur est dans le mobile; l'acte se réalise par le mouvement.

L'acte du moteur s'exerce dans le mobile, et non pas en lui-même parce que l'acte ne peut pas agir sur la forme dont il est l'acte [29]. Il peut informer seulement ce qui est dépourvu de sa forme, donc ce qui est en dehors de lui-même [30]. L'acte du moteur s'exercera dans les choses capables d'accepter cet acte, c'est-à-dire dans les choses dont la puissance est proportionnée à l'acte moteur [31]. L'agent applique l'acte au mobile. Sous l'action de la forme, le sujet en puissance à la recevoir devient mobile. Ainsi l'acte du moteur est dans le mobile.

L'action est dans le mobile par son terme, c'est-à-dire par l'effet qu'elle produit. Il ne s'agit pas d'une présence matérielle; l'agent ne

29 Cela explique l'impossibilité de *perpetum mobile*.

30 *Metaph.*, IX, 1, 1046 a 27-29 : « ... en tant qu'un être est une unité organique, il ne peut se faire éprouver à lui-même aucune modification, car il est un, et non pas autre que lui-même. »

31 *Quæst. dispt. De Anima*, q. I, q^a 10, ad 14 : « ... Cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus... Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ. »

pénètre pas à l'intérieur, spatialement parlant, du mobile. L'action présuppose seulement le contact spatial entre le moteur et le mû. Aristote enseigne, en effet, que le contact est la condition nécessaire du mouvement local [32].

Le contact dont parle Aristote n'est pas toujours un contact immédiat entre deux corps. Par exemple, l'attraction universelle a lieu entre deux corps distants l'un de l'autre. Le moteur est pourtant en contact indirect avec le mû, notamment par sa vertu, par l'action d'attraction qu'il exerce.

C'est par la vertu de la forme agissante que le moteur est dans le mobile. La matière du moteur n'est pas reçue dans le mobile.

La présence de la forme dans un sujet ne doit pas être comprise spatialement, elle est une présence causale, informatrice. C'est la puissance, et non pas la forme du mobile, qui se trouve être informée. De cette façon, une forme accidentelle, moins parfaite que la forme substantielle du mobile, peut néanmoins l'informer. C'est en tant que mobile que le sujet est toujours moins parfait que le moteur. On voit de nouveau l'importance de la distinction : moteur-mobile.

Passons maintenant à la deuxième remarque que nous avons faite plus haut, à savoir que l'acte se réalise dans le mobile par le mouvement.

L'état initial du mouvement se compare à l'état final comme la puissance à l'acte. C'est le mouvement qui relie les deux états. Le mouvement consiste dans l'introduction d'un acte dans l'être en puissance, c'est-à-dire dans l'actuation du mobile. Le mobile subit un changement, c'est le mouvement. Selon que le terme final, c'est-à-dire la forme, admet du plus ou du moins, ou n'en admet pas, le changement qui en résulte peut être graduel et continu ou brusque et discontinu [33].

Il y a lieu de tirer, à présent, des conclusions de ce que nous avons dit dans ce chapitre. Pour plus de clarté, nous les énumérons ci-dessous.

1° Le mouvement présuppose une multitude : pour que le mouvement ait lieu, il faut au moins un moteur et un mû. Mais le multiple est encore condition du mouvement d'une façon plus intrinsèque. En effet, la matière première pour être actuée par une forme plus parfaite, doit subir l'action informatrice des formes intermédiaires.

[32] *Physique*, VII, 2, 244 a 5-6 : « ... entre moteur et le mû selon le lieu, il n'y a pas d'intermédiaire. »

[33] Voir explication au paragraphe sur les dix prédicaments, p. 15.

2° Du principe *agens agit sibi simile*, il s'ensuit que *agens non agit in simile* [34].

3° Il faut que le moteur et le mobile se comportent, l'un par rapport à l'autre, comme parfait par rapport à imparfait, comme agent et patient.

4° La puissance du mobile doit être proportionnée à l'acte du moteur.

5° Le patient reçoit l'acte selon son mode propre. Il s'ensuit que l'effet produit dans le mobile n'est pas d'habitude identique à l'acte de l'agent.

6° Tout mouvement est relatif mais il n'est pas pour cela illusoire. La relativité du mouvement ne détruit pas son objectivité. Le mouvement est relatif par rapport à ses deux états extrêmes et par rapport aux causes : matérielle et formelle.

b) *Le mouvement est un acte imparfait.* — Le mouvement est le procédé par lequel la forme actue le mobile. Il ne peut pas être identifié ni avec la forme de l'acte moteur, ni avec la puissance du mobile. Le mouvement est un certain état intermédiaire entre ces deux contraires, mais il n'en est pas un mélange. Comment donc situer le mouvement par rapport aux autres modes d'être ?

Remarquons d'abord que le concept d'être est un concept analogique : « L'être se prend en de multiples acceptions, mais en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique [35]. » Ce principe unique c'est la substance.

Le mouvement est une forme d'être très débile, plus parfait cependant que les êtres de raison négatifs [36]. L'imperfection du mouvement vient de ce qu'il est un mode d'être intermédiaire entre le non-être relatif — puissance — et l'acte.

Le mouvement doit sa raison d'être à l'opposition d'acte et de puissance. La perfection, l'acte, a raison de fin. La puissance lui est ordonnée. Mais la puissance ne peut pas recevoir immédiatement l'acte à l'état parfait. La perfection qui lui est proportionnée et accessible, c'est la voie vers l'acte, c'est-à-dire le mouvement [37].

34 Voir *De Generatione et Corruptione.*
35 *Metaph.*, IV, 2, 1003 c 5-6.
36 Voir saint Thomas, *In IV Metaph.*, I, 1, n°s 540-543.
37 Saint Albert, *In III Phys.*, tract. I, cap. IV : « Adhunc autem considerare oportet quod secundum quod est in potents non habet perfectionem nisi motum : quia

Le mobile, avant d'être mû, est doublement en puissance : à l'acte pleinement réalisé, terme du mouvement, et à l'acte imparfait qu'est le mouvement [38].

c) *Le mouvement est l'acte de l'être en puissance en tant qu'en puissance.* — La forme que le mouvement introduit dans le mobile, remplace la privation correspondante [39]. La forme réalise la puissance du mobile.

Tout mouvement, même le plus superficiel, est le processus de la formation de ce qui n'était pas auparavant, c'est la réalisation d'une « nouveauté ». Le *terminus ad quem*, ou l'effet du mouvement fait mieux voir et comprendre cet aspect du mouvement. L'effet du mouvement est quelque chose qui n'était pas auparavant, et qui est venu à l'être. Mais comment ce qui n'était pas auparavant est-il venu à l'être ? Quelque chose viendrait du non-être ? Le raisonnement aboutit à l'absurde. Le non-être au sens strict, le néant, c'est là l'impossible logique, c'est la contradiction dans les termes, donc ce qui ne peut pas être. Déduire l'existence de quoi que ce soit de ce qui ne peut pas être, répugne à la raison.

Nous touchons du doigt la difficulté centrale du problème du changement : l'aporie de l'être et du non-être. De rien, rien ne peut venir. Si on veut sauver la réalité du mouvement, il faut résoudre cette aporie. Cela n'est possible que d'une seule façon : en affirmant que ce qui devient préexiste déjà d'une certaine manière. Avant d'être, les choses sont en puissance à être. L'existence actuelle d'une chose est précédée de sa possibilité à être [40]. C'est cela qui rend le devenir explicable, d'une façon qui ne contredit pas la logique. Le mouvement nous apparaît comme *le processus d'accomplissement d'une possibilité, comme la réalisation du possible.*

L'être qui devient dans et par le mouvement prend ses perfections, de la perfection de l'acte, de la cause formelle. La cause formelle, en

forma est perfectio rei existentis in actu : et cum habet formam, non est in potentia ad illam, sed in actu. Sed cum est in potentia adhuc ad formam et ideo complementum ejus quod est in potentia secundum quod est in potentia est motus. »

[38] Saint THOMAS, *In III Phys.*, lect. 2, n° 5 : « Considerandum est enim quod antequam aliquid moveatur, est in potentia ad duos actus, scilicet ad actum perfectum, qui est terminus motus, et ad actum imperfectum, qui est motus. »

[39] *In III Phys.*, lect. 2, n° 6 : « Motus semper invenitur in existente in potentia. ».

[40] *Saint Thomas*, I^a, q. 90, a. 2, ad 2 : « Actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia. »

tant que terme du mouvement, s'identifie avec la cause finale, avec la perfection. Le mouvement trouve ainsi sa justification première et dernière dans le parfait : relatif et absolu. L'existant, c'est-à-dire l'informé et doué des perfections, extériorise ses perfections dans des actes-causes directes du mouvement.

Il importe de dissiper une difficulté : logiquement et noétiquement, la puissance est postérieure à l'acte. « C'est en vue de l'acte que la puissance est conçue [41]. » Or, nous avons dit que la possibilité d'être qui vient de la puissance est antérieure à l'existence actuelle.

Absolument parlant, l'acte est antérieur à la puissance et au mouvement [42]. La puissance doit avoir une cause. Cependant, il y a des puissances qui sont antérieures aux actes. La relation qui nous intéresse, c'est la relation de l'acte moteur à la puissance du mobile. Cet acte et la forme qui le produit sont antérieurs à la puissance qu'ils activent. Au contraire, l'effet de leur action, le mouvement et la forme qui en résulte, sont postérieurs dans le temps à la puissance du mobile. C'est en ce sens que le mouvement est le processus de réalisation du possible et la possibilité d'être est antérieure à l'existence.

Du fait que le mouvement part toujours de la puissance dans le mobile pour aller vers une forme, il s'ensuit que le mouvement a une direction déterminée. Il présente le caractère d'un fait réel et qui accomplit quelque chose qui ne peut être nié.

La puissance qui accompagne la matière première, et d'une façon dérivée toute matière, est à cause de sa divisibilité ce qui rend possible la succession, la répétition, la multiplication numérique des mouvements de la même espèce et enfin le temps. La matière première assure à chaque acte en général et à chaque répétition d'un acte, un sujet qui, informé, devient numériquement distinct des autres sujets.

La puissance inhérente au mobile est responsable de la contingence foncière des perfections qu'acquiert le mobile à la suite d'un mouvement. Les formes unies à la matière sont limitées, finies, et leur union est limitée temporellement. La génération est suivie de la corruption. En ce sens, le « tout coule » d'Héraclite est vrai.

41 *Metaph.*, IX, 8, 1050 a 9.
42 *Op. cit.*, IX, 8, 1051 a 3 : « Il est donc clair que l'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement. »

3. *La deuxième définition du mouvement.*

« Le mouvement est l'entéléchie du mobile comme mobile [43]. » La première définition du mouvement s'exprime en termes d'acte et de puissance. Elle n'introduit pas la distinction moteur-mobile, moins évidente que le phénomène du mouvement lui-même.

Une fois le mouvement défini formellement, il faut répondre à la question : à qui appartient l'acte du mouvement ? La première définition nous dit que le mouvement est l'acte de l'être potentiel en tant que tel. C'est la potentialité qui caractérise l'être en question. Or, des deux : moteur et mobile, ce ne peut être que le dernier qui est caractérisé par la passivité. Le mouvement est l'acte du mobile. C'est à lui que s'applique la définition. Le mouvement peut donc être défini : l'entéléchie du mobile comme mobile.

La seconde définition souligne mieux que la première le fait que le mouvement est toujours mouvement d'une chose, en tant qu'une. Son unité peut avoir différents degrés de perfection. Le mobile se présente néanmoins comme un du point de vue du mouvement qu'il exécute.

Mais la deuxième définition soulève aussi des difficultés. Le moteur, pour mouvoir, doit être uni au mobile. Il subira donc une passion [44] et sera, pour cette raison, lui-même mobile. La définition semble être indéterminée, l'expression mobile pouvant s'appliquer aux deux corps, à savoir au mobile et au moteur.

Il y a une certaine réciprocité d'action et de passion, une interaction. Pourtant, la division moteur-mobile reste entière. Ce qui nous permet de les distinguer, c'est l'action fondamentale, celle qui provoque la réaction. La réaction est cause d'un mouvement secondaire, dans le sens contraire du premier. La définition appliquée à ce deuxième mouvement s'avère être aussi vraie que pour le premier.

Le moteur et le mobile sont tous deux partiellement en acte, partiellement en puissance. Cela fait qu'ils sont capables d'être, tous les deux, moteur et mobile, soit tour à tour, soit même simultanément.

[43] *Physique*, lib. III, 202 a 7-8.

[44] Saint Thomas, *In III Phys.*, lect. 4, n° 5 : « Ostendit unde accidat moventi quod moveatur. Non enim accidit ei ex hoc quod movet, sed ex hoc quod movet tangendo : quia movere est agere ad hoc quod aliquid moveatur; id autem quod sic a movente patitur, movetur. »

La deuxième définition du mouvement conduit Aristote à poser et à résoudre un nouveau problème, ce qui lui permet de distinguer le mouvement de l'action et de la passion.

Voici comment Aristote pose la difficulté : « Ici une difficulté logique; il est peut-être nécessaire que de l'actif et du passif, les actes soient différents : l'un action, l'autre passion, l'un ayant pour œuvre et pour fin de produire un effet, l'autre de le subir [45]. »

Dans le cas où l'action et la passion seraient considérées comme deux mouvements, elles devraient être dans le mobile, car le mouvement est dans le mobile. Mais alors le patient est mû à la fois de mouvements différents vers la même forme, ce qui est absurde, étant donné que c'est la forme qui cause le mouvement.

L'action et passion doivent toutes deux être le mouvement. L'expression suivante de l'École résume bien ce fait : « Actus motivi non est alius ab actu mobilis; idem est actus moventis et moti sed ratione differunt [46]. »

Le mouvement résulte de l'action d'une forme sur une puissance. Or, *omnis agens agit simile sibi*, l'effet imite l'agent. Donc dans le mouvement se retrouveront les formalités d'agent et de patient, c'est-à-dire l'action et la passion. Nous pouvons les prédiquer parce que nous pouvons prédiquer d'un même sujet plusieurs dénominations extrinsèques dont celles de la relation du sujet à l'agent : passion, et au patient : action [47]. Il faut bien comprendre que dans les deux cas, c'est le tout de l'acte du mouvement qui est prédiqué. Le mouvement n'est pas composé de l'action et de la passion comme l'échiquier l'est de carrés blancs et noirs alternativement. Le mouvement comparé à l'agent est passion et le même mouvement comparé au patient est action. L'être en mouvement est dans un état intermédiaire entre l'action pure et la passion.

45 *Phys.*, III, 202 a 21-24.

46 Albert Farges, *Théorie fondamentale de l'Acte et de Puissance, du Moteur et du Mobile*, Paris, 1897, p. 118.

47 Saint Thomas, *In III Phys.*, lect. 5, n° 16 : « Sic igitur patet quod licet motus sit unus, tamen prædicamenta quæ sumuntur secundum motum, sunt duo, secundum quod a diversis rebus exterioribus fiunt prædicamentales denominationes. Nam alia res est agens, a qua sicut ab exteriori, sumitur per modum denominationis prædicamentum passionis : et alia res est patiens a qua denominatur agens. »

La deuxième définition permet de définir le mouvement non seulement en général mais aussi en particulier, selon chaque espèce de mouvement [48].

4. *La comparaison de deux définitions.*

Saint Thomas remarque que la deuxième définition se comporte, par rapport à la première, comme la définition matérielle par rapport à la définition formelle, comme la conclusion à son principe [49].

La première définition est formelle parce qu'elle définit le mouvement par les parties constitutives de son essence : acte et puissance. Or, l'essence d'un être a raison de forme pour cet être. La deuxième définition est, au contraire, dans la ligne des définitions descriptives. Elle est postérieure à la première et plus évidente que la première.

En introduisant la notion du mobile, la deuxième définition est plus utile dans l'étude du temps et des autres problèmes analysés dans la *Physique*, comme le lieu, le continu, la démonstration du premier moteur.

5. *La distinction des différents genres du mouvement.*

Si on peut distinguer différents genres de mouvement, ce n'est qu'en considérant le mobile et les deux termes. Il faut quand même distinguer d'abord le mouvement par accident, le mouvement selon les parties et le mouvement qui est dans un mobile premièrement et par soi [50]. Le mouvement est dit « par accident » quand le sujet ne se meut pas selon la formalité par laquelle on le dénomme. Le mouvement selon la partie a lieu quand le mobile est engagé dans le mouvement par une ou plusieurs de ses parties. Le mouvement par soi consiste en ceci que le mobile se meut précisément selon la forme qui le caractérise.

[48] Saint Thomas, *op. cit.*, lect. 5, n° 18 : « ... ex hoc quod dictum est de definitione motus in universali, manifestum esse poterit quomodo definiatur in particulare. Si enim motus est actus mobilis secundum quod hujusmodi, sequitur quod alteratio sit actus alterabilis secundum quod hujusmodi : et sic de aliis. »

[49] Saint Thomas, *In III Phys.*, lect. 4, n° 1 : « ... ponit aliam definitionem motus, quæ se habet ad præmissam ut materialis ad formalem, et conclusio ad principium. »

[50] Saint Thomas, *In V Phys.*, lect. 1, n° 2 : « Dicit ergo primo quod omne *trasmutans*, id est trasmutatum, tribus modis dicitur transmutari. Uno modo dicitur aliquid transmutari per accidens... Alio modo dicitur aliquid transmutari simpliciter, quia aliqua pars eius mutatur... Tertio mode dicitur aliquid moveri, quod neque secundum accidens movetur, neque secundum partem, sed ex eo quod ipsum movetur primo et per se. »

On peut introduire les mêmes distinctions à partir du terme final du changement [51].

L'étude des distinctions du mouvement a pour but d'analyser les définitions des différents genres du mouvement et de les ordonner.

Les mouvements diffèrent par les formes, causes du mouvement. Les formes qui nous intéressent sont celles des causes *primo* et *per se* du mouvement. Les formes accidentelles sont, du point de vue du mouvement, imprévisibles, en nombre indéterminé et ne peuvent pas nous aider à systématiser les mouvements. Il faut donc laisser de côté le changement par accident [52].

« Le changement qui n'est pas accidentel, n'est pas partout, mais bien dans les contraires, dans les intermédiaires, dans les contradictoires [53]. » Le changement peut avoir lieu d'un sujet vers un non-sujet ou vice-versa, et d'un sujet à un sujet.

La relation de contradiction qui existe entre le sujet et le non-sujet, caractérise la génération et la corruption. Il n'y a pas de sujet informé, commun aux deux termes du mouvement. Ce n'est pas un mouvement proprement dit.

Les autres genres du mouvement sont caractérisés par l'existence d'un sujet informé, commun aux deux termes du mouvement. Dans ce cas, l'opposition entre les deux termes peut être l'opposition de contrariété, de privation ou de relation. Soulignons qu'il n'est pas nécessaire que les termes soient des contraires au sens strict. Le mouvement est possible à l'intérieur du même genre entre les formes intermédiaires. Ces formes sont aussi opposées entre elles et aux contraires premiers par la relation de contrariété qui a sa racine dans l'opposition du parfait et de l'imparfait [54].

51 Saint Thomas, *In V Phys.*, lect. 1, n° 8 : « Et quia terminus ad quem magis denominat motum quam terminus a quo, ut dictum est, accipit divisionem motus non ex parte termini a quo, sed ex parte termini ad quem. Et dicit quod etiam ex parte *illorum*, scilicet terminorum, potest accipi in motu aliquid quod est per accidens, et aliquid quod est secundum partem et secundum aliud, et aliquid quod est primo et non secundum aliud. »

52 *Ibid.*, n° 10 : « Dicit ergo primo quod mutatio quæ est per accidens, dimittenda est : sive per accidens accipiatur ex parte moventis, sive ex parte mobilis, sive ex parte termini. Et hoc ideo quia motus per accidens est indeterminatus... »

53 *Physique*, V, 1, 224 c 28-30.

54 Saint Thomas, *In V Phys.*, lect. 3, n° 5 : « Dicendum est quod contrarietas differentiarum, quæ est in omnibus generibus, attenditur secundum communem radicem contrarietatis, quæ quidem est excellentia et defectus, ad quam oppositionem omnia contraria reducuntur... »

Il y a trois catégories dans lesquelles il y a mouvement proprement dit, à savoir : la qualité, la quantité et le lieu. Nous savons qu'entre les deux termes du mouvement existe une relation de contrariété. Or parmi les qualités, les qualités affectives admettent des contraires, l'habitus, aptitude et figure ne l'admettent pas. Il en résulte qu'il n'y a de mouvement que selon des qualités affectives.

Le propre de la qualité c'est d'être semblable ou dissemblable [55]. Le mouvement selon la qualité sera donc appelé l'altération. Le propre de la qualité est d'être égale ou inégale [56]. Le mouvement quantitatif se divisera en accroissement et décroissement. Le mouvement selon le lieu est appelé mouvement local.

Le mouvement est continu quand il traverse entre les deux termes, des intermédiaires dont le nombre est infini en puissance. Les formes substantielles n'admettent pas d'intermédiaires. Le changement substantiel est donc, en lui-même, instantané et brusque. Les autres genres sont, au contraire, continus et se déroulent dans le temps.

C. Vue d'ensemble de la solution aristotélicienne du problème.

Penser c'est ordonner. Analyser, ordonner, puis synthétiser. La synthèse apparaît comme le but ultime de toutes les sciences. L'importance de la théorie du mouvement devient singulièrement évidente du point de vue de la synthèse finale du système d'Aristote.

Aristote rejette l'idéalisme platonicien, comme il rejette aussi le matérialisme des physiologues et des atomistes. Pour donner une explication adéquate et réaliste de l'univers, il faut reconnaître les perfections qui existent dans le monde matériel et les expliquer par les quatre causes. Il faut justifier la connaissance en tenant compte des choses matérielles, et il faut trouver les bases et les méthodes de la science du monde matériel et changeant. Or, c'est le changement qui en est le principal obstacle, semble-t-il. Il faut donc commencer par l'étude du mouvement.

Le mouvement nous apparaît, grâce à l'analyse aristotélicienne, comme le processus d'union de la forme à la matière. Le mouvement

55 *Catégories*, 8, 11 a 16-17 : « Semblable ou dissemblable se dit uniquement des qualités. »

56 *Op. cit.*, 6, 6 a 26-27 : « Le caractère propre de la quantité c'est qu'on peut lui attribuer l'égal ou l'inégal. »

est la voie du perfectionnement, le moyen d'atteindre une fin. Par l'étude du changement, Aristote élabore la théorie hylémorphique qui est son idée maîtresse. Elle permet de rationaliser les phénomènes, d'élaborer la science naturelle, en lui donnant une justification. Aristote, par l'étude du mouvement « à la racine même de la dualité expérimentale de forme et de matière, reconnaît les deux grands principes métaphysiques, qui sont pour nous la clef du système de l'être, parce qu'ils permettent de rétablir l'unité ontologique au sein de la multiplicité : nous voulons dire l'acte et la puissance [57] ».

L'analyse du mouvement conduit Aristote au concept de la Nature-devenir. Dans la mesure où le devenir réalise la forme, il participe à l'harmonie et à la perfection de la Nature-forme. Le devenir nous apparaît comme le processus de réalisation de l'ordre universel. Entre le moteur et le mobile s'établit, au moyen de la forme motrice, une certaine union hiérarchisée. C'est par cette relation de plus parfait à moins parfait, répétée à l'infini dans tous les moindres mouvements que l'ordre et l'harmonie de la Nature sont réalisés.

La fin dernière du changement dans le monde est la perfection du premier moteur. Aristote réussit à montrer comment le monde physique est lié au monde suprasensible et à travers lui au premier moteur. La cause première et dernière du mouvement, c'est la causalité finale de l'être premier. Les êtres inférieurs tendent vers la perfection suprême. L'effet immédiat de cette tendance est le mouvement, « l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel ». Ainsi la réconciliation du mouvement avec les propriétés de l'être, à savoir le Bien et le Beau, a une grande importance. Le Bien et le Beau ne sont pas des idées séparées à la façon platonicienne. « Les formes les plus hautes du Beau sont l'ordre, la symétrie, le défini [58]... » Ce sont aussi les propriétés de la forme et par là de l'être. Le mouvement les introduit dans la matière, les réalise, dans l'être sensible.

La théorie aristotélicienne du mouvement nous fait voir comment la causalité finale du premier moteur, qui est le bien suprême, peut déterminer l'action matérielle. On comprend ainsi l'œuvre ordonnatrice du Bien dans le monde sensible.

57 J. Maréchal, *op. cit.*, cahier I, p. 48.
58 *Metaph.*, XIII, 3, 1078 a 36-61.

L'analyse du mouvement aboutit à la métaphysique. L'étude du mouvement et toute la physique est la base du système dont la métaphysique est l'achèvement. Le monde matériel dont l'homme fait partie est un monde qui se forme. En se réalisant, il réalise les perfections. L'ordre de la nature est un ordre dynamique, dont le prototype est l'actualité pure du premier moteur.

III. — LE PROBLÈME DU MOUVEMENT CHEZ LES PHILOSOPHES ET LES PHYSICIENS MODERNES.

A. Changement d'attitude envers le problème du mouvement.

Le XVI[e] siècle voit naître un nouvel esprit scientifique. La mathématique, ses méthodes, la rigueur qui lui est propre, deviennent des exemples parfaits pour les savants. Les considérations métaphysiques font place à des sciences particulières. De l'étude des substances on passe à l'étude des accidents. Les conséquences sont énormes.

L'être est composé de substance et d'accidents. La substance est un tout et unit d'une façon ordonnée divers accidents. Les accidents ont leur raison d'être dans la substance. Une fois qu'on a fait abstraction de la substance, les accidents perdent leur statut d'accidents. Les liens qui les unissaient à la substance disparaissent, ainsi que leur hiérarchie mutuelle. Il n'est plus possible de considérer l'être à la façon d'un tout compliqué et bien ordonné.

Chez les modernes, l'étude de la substance est remplacée par celle de l'accident qui la suit immédiatement, c'est-à-dire la quantité. La quantité est l'ordre de la substance. Elle extériorise et distingue, contrairement à la substance qui unit et synthétise. La quantité matérielle se prête à l'analyse et s'oppose à synthèse. Pour cette raison, la mathématique est la science d'analyse par excellence. Le mathématicien ne peut pas synthétiser le savoir humain, ni même, en tant que mathématicien, synthétiser tout le savoir mathématique. La mathématique est pourtant la science où le raisonnement trouve son expression la plus parfaite [59]. L'homme peut y atteindre à une certitude et à une rigueur scientifique inégalées par d'autres sciences.

[59] Saint Thomas, *In Librum Boethii de Trinitate*, q. VI, art. 1 : « ... mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiæ aliæ operativæ... »

Le nombre implique homogénéité. Par conséquent, dans l'analyse mathématique de la réalité physique, on tiendra compte surtout, sinon exclusivement, de ce qui est homogène ou de ce qui peut être considéré comme tel. Ce qui n'est pas homogène sera expliqué par ce qu'il est. Parmi les sensibles, ce sont les sensibles communs qui peuvent être considérés comme homogènes, d'où l'importance qu'on leur accorde dans la physique moderne. Les sensibles propres, appelés désormais qualités secondaires par opposition aux sensibles communs à qui on réserve le nom de qualités primaires, sont réduits à ces derniers. Il n'est pas étonnant que les penseurs aient rejeté la physique aristotélicienne, éminemment qualitative.

L'évidence, la clarté des mathématiques impressionna non seulement les savants, mais aussi les philosophes. Le bouleversement intellectuel qui accompagne le changement d'attitude est particulièrement apparent dans l'œuvre de Galilée et de Descartes, pour ne citer que les plus célèbres. On ne peut pas comprendre les théories ultérieures sur le problème du mouvement sans s'être d'abord familiarisé avec les idées maîtresses de ces deux penseurs.

B. Galilée.

Les observations astronomiques de Tycho-Brahé, les travaux de Copernic et de Kepler ont convaincu Galilée de l'harmonie foncière, mathématique, sous-jacente à la réalité physique, sensible. Pour cette raison, la connaissance sensible n'a pas pour lui grande valeur. Aristote enseigne que les théories physiques doivent expliquer les données sensibles, principes de toute science, et ne jamais les nier. Galilée nie ce postulat.

> Il part, lui, des admissions directement opposées : *a)* que le *réel* physique n'est pas donné aux sens, mais au contraire appréhendé par la raison, *b)* que le mouvement n'affecte pas le mobile, qui reste indifférent vis-à-vis de tout mouvement qui l'anime et qu'il n'affecte que les rapports entre un mobile et un objet qui ne se meut pas [60].

Ce ne sont plus la nature et le pourquoi des choses qui intéressent le savant, mais les effets et les aspects quantitatifs de la matière en mouvement. Le but de l'étude est pour Galilée la découverte d'une loi dont le noyau soit exprimé en termes mathématiques.

60 A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1939; voir III, p. 60.

Selon Galilée, les mouvements sont provoqués par des forces mécaniques mesurables. L'essence de la force nous est inconnue. Tout ce que nous pouvons savoir d'elle, ce sont les effets quantitatifs, sous la forme de mouvements [61]. Ce n'est pas la nature du mouvement qui l'occupe, mais le problème de la cause efficiente du mouvement et celui de sa relation au mouvement.

On sait que les concepts fondamentaux dont on se sert dans l'analyse d'un problème doivent jouir, par rapport à la chose analysée, du caractère de stabilité. Ils doivent être ou être considérés comme plus parfaits, ou mieux connus, ou plus simples enfin.

Il est naturel que, dans le cas de l'analyse quantitative du mouvement, on l'étudie en termes de temps et d'espace. Ces derniers doivent jouir, comme concepts fondamentaux, des propriétés dont nous venons de parler. Le temps et l'espace possèdent non seulement une existence indépendante du mouvement et des choses matérielles. En plus, ils sont homogènes, mesurables, quantifiables et, d'une façon, absolus.

Il n'est pas étonnant que le mouvement ait revêtu le caractère du concept purement mathématique [62]. Le problème du mouvement, au sens philosophique, cesse d'exister. Il n'est plus question de l'acte et de la puissance, de l'Un et du multiple. Le but de Galilée est de découvrir par l'étude expérimentale les lois du mouvement des corps.

C. Descartes.

Descartes rejette les postulats du réalisme modéré. La relation sujet-objet est renversée. C'est le sujet qui, selon ce penseur, informe l'objet. La pensée s'intercale entre le sujet et l'objet et devient elle-même l'objet de la connaissance. La certitude de la connaissance sensible est contestée; elle est remplacée par l'idée, considérée comme claire, évidente, et certaine. L'acte de connaître n'est pas une ouverture sur le monde mais il renferme l'homme sur lui-même. La connaissance,

61 Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1932, p. 93 : « According to Galilée, we know nothing about the inner nature or essence of force, we only know its quantitative effects in terms of motion. »

62 *Op. cit.*, p. 83 : « Physical space was assumed to be identical with the realm of geometry, and physical motion was acquiring the character of a pure mathematical concept. »

portant sur le monde des concepts, n'atteint pas la nature des choses qui restent pour nous inconnues.

Idéaliste, Descartes est aussi mathématicien. Il s'en souvient constamment dans ses raisonnements philosophiques qu'il construira *modo geometrico*. Or, pour que ces raisonnements soient vrais, il faut que la réalité étudiée soit dans sa nature semblable aux entités mathématiques.

La distinction substance-accidents perd sa raison d'être. Le problème du mouvement se présente, aux yeux de Descartes, sous un jour très différent. Le mouvement et l'étendue sont compris à la façon géométrique. A chaque point de l'espace parfaitement continu et homogène correspondent les nombres qui expriment sa position par rapport au centre d'un système de coordonnées. La position d'un objet, les figures géométriques peuvent être représentées par des équations.

Le mouvement, réduit au mouvement local, est exprimé par les équations en termes d'étendue (distance) et de temps. Ayant rejeté la distinction en dix catégories, Descartes ne distingue pas d'autres genres de mouvement.

La puissance est inintelligible et incompatible avec les principes de la science cartésienne. Il n'est pas étonnant que Descartes rejette la définition aristotélicienne du mouvement et qu'il la ridiculise [63].

Descartes ne néglige pas le mouvement. D'après le principe d'inertie, le mouvement est l'état naturel dans lequel se trouvent les corps. Seulement ce mouvement, rectiligne et uniforme, est, dans son essence, le contraire du mouvement tel que le concevaient les Anciens. Ce mouvement n'est pas changement; tout au contraire, il est stable et toujours le même. Le corps animé de ce mouvement ne change pas par le fait même d'être mû. L'intériorité étant exclue, le mouvement n'affecte le mobile qu'extrinsèquement. Toujours identique, il peut être considéré comme une constante et non pas comme un problème.

Les autres mouvements spatiaux, quoique dépourvus de l'uniformité du mouvement d'inertie, sont les effets des forces et considérés comme tels. On les mesure, on étudie leur vitesse, l'accélération, leur

63 *Regulæ ad directionem ingenii,* Paris, J. Vrin, 1946, *Règle XII,* p. 71-72 : « At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quæ vim habeant occultam & supra captum humani ingenii, qui dicunt motum, rem unicuique notissimam, *esse actum entis in potentia, prout est in potentia ?* quis enim intelligit hæc verba ? quis ignorat quid sit motus ? quis non fateatur illos modum in scirpe quæsivisse ? »

direction. Il ne peut pas en être autrement, car le mouvement est un déplacement mécanique dans un espace homogène.

D. Newton.

L'étude scientifique des aspects mesurables du mouvement, amorcée par Galilée, trouva en Newton le génie qui a su synthétiser la science des causes du mouvement dans la loi de l'attraction universelle et donner par le fait même l'explication du mouvement des corps célestes.

Newton était bien conscient de l'importance de sa découverte. D'ailleurs, la loi d'attraction et le calcul infinitésimal qu'il développa s'accordaient parfaitement avec son idéal qui était, nous dit le père Maréchal : « Une philosophie expérimentale s'élevant, par analyse inductive, jusqu'aux causes physiques les plus universelles [64]. » L'inventeur de la mécanique universelle définit la méthode analytique qu'il fait sienne, dans les termes suivants : « Methodus analytica est experimenta capere, phenomena observare, indeque conclusiones generales, inductione inferre, nec ex adverso ullas objectiones admittere, nisi quæ vel ab experimentis vel ab allis certis veritatibus desumantur [65]. »

Dans une telle situation, la science du monde physique devient la science des corps en mouvement. Le mouvement lui-même qui, réduit au mouvement local, jouit d'une telle importance, doit être étudié et expliqué par rapport à quelque chose d'exceptionnellement stable et fondamental. Étant donné que l'analyse dont se sert Newton est mathématique dans la mesure du possible [66], le mouvement sera exprimé en termes d'espace et de temps. L'espace et le temps, à leur tour, sont érigés en absolus.

> **Absolute, true, and mathematical time of itself, and from its own nature, flows equably without regard to anything external, and by another**

64 Père Joseph Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, cahier 2, Louvain, 1923, p. 125.

65 Sir Isaak Newton, *Optice*, Lausannæ et Genevæ, 1740, lib. III, q. 31, p. 329 (cité par J. Maréchal, *op. cit.*, p. 125).

66 Voici quelques exemples des définitions tirées de *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Glasgow, James Maclehouse, 1871 :

Definitio I : « Quantitas materiæ est mensurata ejusdem orta ex illius densitate et magnitudine conjunctim. »

Definitio II : « Quantitas motus est mensurata ejusdem orta ex velocitate et quantitate materiæ conjunctim. »

« Motus totius est summa motuum in partibus singulis; ideoque in corpore duplo majore, æquali cum velocitate, duplus est, et dupla cum velocitate, quadruplus. »

name is called duration: relative, apparent, and common time is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time: such as an hour, a day, a month, a year.

Absolute space, in its own nature, without regard to anything external, remains always similar and immovable. Relative space is some movable dimension or measure of the absolute space.

As the order of the parts of time is immutable, so also is the order of the parts of space.

All things are placed in time as to order of succession; and in space as to order of situation.

A la lumière de ces affirmations que nous citons d'après Burtt [67], on comprend la définition du mouvement, que nous donne Newton : « Absolute motion is the translation of a body from one absolute place into another; and relative motion, the translation from one relative place into another [68]. »

Les définitions newtoniennes du temps et de l'espace, intéresseraient le métaphysicien et l'apologète, car elles sont des exemples frappants du besoin d'absolu ressenti par le savant qui croit dresser une philosophie du monde physique et qui se sent obligé de douer les choses, qu'il estime physiques, des attributs divins de durée parfaite, d'identité et d'immobilité. Pour le philosophe de la nature, ce sont là les exemples de la position extrémiste, l'effet logique et nécessaire des postulats positivistes et de la géométrisation de la science.

Comme dans le cas du mouvement d'inertie de Galilée et de Descartes, il faut remarquer, à propos du mouvement absolu de Newton, que ce mouvement est le contraire du changement au sens propre du terme. L'espace absolu — cadre de référence fixe — est toujours semblable, voire identique et immuable. Pour cette raison, il n'influence pas le mouvement, ou l'influence toujours de la même façon. La position du corps est quelque chose d'indifférent. Par conséquent, le mouvement ne peut avoir qu'une direction relative. Il manque de cause finale qui le déterminerait. C'est un effet important de la mathématisation de l'espace qui est vidée de valeur qualitative. On ne peut plus dire que le mouvement local est un devenir dans le lieu. C'est précisément le caractère du devenir qui est perdu. Il n'y a pas d'opposition entre les termes du mouvement, du moins pas d'opposition

67 *Op. cit.*, p. 244-245.
68 *Ibid.*

intrinsèque. Les termes sont reversibles et la direction du mouvement est établie par rapport à des points de repère relatifs et extérieurs. Le mouvement est dépourvu de la direction et de la détermination internes, qui caractérisent l'altération. Il n'est pas étonnant que le mouvement perde la portée métaphysique qu'il possédait dans le système d'Aristote.

Le succès de la mécanique newtonienne fixa, pour plus de deux siècles, les cadres et les concepts de base des sciences physiques. Désormais, les savants vont perfectionner de plus en plus les méthodes et les moyens d'analyse, énoncer de nouvelles lois, mais ne penseront pas à changer ou à critiquer les axiomes de Newton, ou n'oseront pas le faire.

E. Berkeley.

« Nos idées qui sont l'unique objet de nos sciences, s'expliquent pleinement par l'activité de l'esprit [69]. » Logique avec lui-même, Berkeley nie l'existence objective des choses matérielles en général [70] et tout particulièrement de la substance matérielle, qui soit le substrat des qualités sensibles.

L'idéaliste anglais s'oppose à l'existence des objets matériels en tant que « matériels », s'oppose à la forme pure et à ses attributs : actualité, intelligibilité, clarté ! « Hence, it is plain [conclut-il] that the very notion of what is called matter or corporeal substances, involves a contradiction in it [71]. »

Après avoir nié l'existence objective de la matière et conformément à son désir de rester *intra limites intellectus*, Berkeley se voit obligé de nier à son tour l'objectivité du mouvement. Le mouvement n'existe pas objectivement. Voici comment il démontre sa thèse [72].

Le mouvement ne peut être perçu que grâce aux qualités sensibles. Or, les qualités sensibles sont subjectives; elles n'existent que dans la raison. Mais nous percevons le mouvement et nous en sommes

[69] Cité par J.-J. Thonnard, a.a., *Précis d'Histoire de la Philosophie*, éd. revue, 1946, p. 583.

[70] George Berkeley, *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, part. I, n° 3, dans *The works of Georges Berkeley*, Oxford, A. C. Fraser, 1901, vol. 1, p. 59 : « For as to what is said of the *absolute* existence of unthinking things, without any relation to their being perceiving, that is to me perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*. »

[71] *Op. cit.*, part. I, n° 9, p. 262.

[72] *Op. cit.*, part. I, n° 10.

conscients. Donc, il existe là où existent les qualités par lesquelles il est perçu, c'est-à-dire dans la raison.

Cette conclusion semble interdire et exclure toute considération sur la nature du mouvement. Pourtant, Berkeley écrivit ensuite un petit traité intitulé *De motu*. Il y atténue son immatérialisme radical, ce qui est peut-être dû à la nature du sujet traité. Il est, en effet, difficile d'analyser le mouvement en le déclarant dépourvu de toute existence objective. Cependant, l'idée que l'auteur se fait de la nature du mouvement est très différente de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. La différence fondamentale vient de ce que Berkeley nie tout dynamisme des êtres corporels. Par conséquent, il n'y a pas dans la nature, des choses qui puissent être des causes efficientes de mouvement. « Totum id quo novimus, cui nomen corpus indidimus, nihil in se continet quod motus principium seu causa efficiens esse possit [73]. » Le concept de force inhérente aux corps est dépourvu de sens : « Breviter, voces istæ vis mortua et gravitatio etsi per abstractionem metaphysicam aliquid significare supponuntur diversum a movente, moto, et quiete, revera tamen id totum nihil est [74]. »

Le mouvement est réellement présent à nos sens. Berkeley l'admet, mais il est réduit à la passivité complète. Il répugne à l'idéalisme qu'il professe de concevoir des choses douées de force, de dynamisme, d'une capacité, même passive, d'agir. Les admettre équivaudrait à l'admission de l'existence d'un monde réel, indépendant de la raison, ce qui contredirait donc son principe fondamental.

Toujours logique avec ce principe, Berkeley se voit obligé d'affirmer que le mouvement n'implique pas l'action ni la passion (qui implique action), ni de la part du moteur, ni de la part du mû [75]. Le mouvement est, à ses yeux, l'existence passive du corps, successivement dans des lieux différents. Cette conclusion n'est pas tellement étonnante, quand on tient compte de ce que, selon ce penseur, l'existence d'une chose est identifiée avec la perception de cette chose. Ajoutons

73 *De Motu*, n° 22, éd. cit., vol. 1, p. 508.

74 *Op. cit.*, n° 11, éd. cit., p. 505.

75 *Op. cit.*, n° 49, p. 518 : « Hinc etiam est, quod multi suspicantur motum non esse meram passionem in corporibus. Quod si intelligamus id quod in motu corporis sensibus objicitur, quin omnino passivum sit nemo dubitara potest. Ecquid enim in se habet successiva corporis existentia in diversis locis, quod actionem referat, aut aliud sit quam nudus et iners effectus ? »

que Berkeley nie la force d'attraction et, par conséquent, l'attraction universelle : « Hæc est hypothesis solummodo mathematica, non autem qualitas physica [76]. »

Après avoir étudié la théorie du mouvement de Berkeley, on pourrait se demander : pourquoi y a-t-il mouvement ? Vidé de tout contenu, de toute capacité d'action, de tout rôle d'accomplissement de quoi que ce soit, on ne sait pas à quoi il pourrait servir. Mais la même question pourrait être posée, et laissée sans réponse, à propos de tout l'univers physique.

F. Kant.

L'œuvre écrite de Kant se divise en deux groupes distincts : les écrits antérieurs à la « découverte » de l'antériorité du temps et de l'espace et les écrits de l'époque critique. Les œuvres dont le sujet relève de la philosophie de la nature appartiennent à la première époque. Elles ne représentent pas la synthèse finale et nous ne les étudierons pas. Nous nous bornerons à l'exposé, très schématique d'ailleurs, des thèses développées dans la *Critique de la Raison pure*, et qui regardent le problème qui nous intéresse.

Le principe fondamental du kantisme est d'ordre épistémologique et peut être énoncé comme suit : l'homme connaît les objets au moyen des idées *a priori*. En d'autres mots, le sujet informe l'objet. On pense selon des catégories *a priori*, qui sont indépendantes à la fois et de l'objet en lui-même et du sujet. Elles organisent et mesurent la perception et le raisonnement. La mesure transcendante est indépendante et déterminante par rapport au mesuré. Il s'ensuit de là que la connaissance certaine, « la science pure » dans la terminologie kantienne, est possible. Cette science est purement intellectuelle et *a priori*. « Une connaissance est dite absolument pure, quand aucune expérience ou aucune sensation ne s'y mêle, et que, par conséquent, elle est possible tout à fait *a priori* [77]. »

Le principe d'interprétation et d'explication se tient du côté des idées, qui sont le véritable fondement de la science. La science est basée sur le sujet et non pas sur l'objet. Le sujet possède l'intuition

[76] *Op. cit.*, n° 28, p. 510.

[77] *Critique de la Raison pure*, introduction à la première édition, Leipzig, Rosenkranz, 1838, p. 24 (cité par J. Maréchal, *op. cit.*, cahier 3, p. 75).

du nécessaire logique dans la forme des catégories, tandis que les phénomènes qui se présentent à la sensation sont du pur contingent.

Toute connaissance n'est pas une science pure de la raison. Kant se voit obligé de reconnaître une deuxième faculté intellective : l'entendement (Verstand). L'entendement organise et interprète les données sensibles, au moyen des concepts *a priori* en vue d'une science positive. Cependant, les phénomènes perçus par les sens ne nous renseignent pas sur la nature des choses en soi — les noumènes. La connaissance élaborée par l'entendement à partir des perceptions sensibles ne nous renseigne que sur les phénomènes et sur la façon dont ils se présentent dans la perception [78].

L'expérience sensible est organisée par deux catégories : celle de l'espace et celle du temps. La première catégorie est objective, dans le sens kantien de ce mot, c'est-à-dire elle organise le phénomène et lui donne les déterminations spatiales. La catégorie du temps est subjective. On peut dire que le temps et l'espace déterminent le mode d'être des phénomènes. L'espace confère au phénomène son mode d'être, objectivement et en lui-même. Il se présente à nos sens déjà pourvu du caractère spatial. Le temps, au contraire, détermine subjectivement, c'est-à-dire il détermine la façon selon laquelle le phénomène ou, pour mieux dire, les perceptions du phénomène se succèdent l'une l'autre.

Le rôle fondamental de l'espace et du temps n'est possible que grâce à leur idéalité. L'espace n'est déterminé par rien et il ne résulte de rien. Au contraire, l'espace, comme nous l'avons dit, détermine le mode d'être des phénomènes. L'espace est une sorte d'absolu. Le temps est absolu, lui aussi. Il n'est pas l'effet du mouvement. Le temps est immuable, il y a des changements dans le temps, mais le temps lui-même ne change pas. Il n'est pas une succession de moments; bref, il est stable et toujours identique [79].

78 *Op. cit.*, traduction de J. Barni, Paris, J. Gibert, p. 105 : « Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet par la représentation d'une représentation de cet objet. »

79 *Op. cit.*, p. 196 : « La permanence exprime en général le temps, comme le constant corrélatif de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité. En effet, le changement ne concerne pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes dans le temps... Si l'on voulait attribuer à lui-même une succession, il faudrait encore concevoir un autre temps où cette succession serait possible. »

Le monde physique se présente comme une série de phénomènes spatiaux qui se succèdent dans le temps subjectif. La vérité du jugement qui porte sur les phénomènes dépend, en dernière analyse, de la conformité du raisonnement aux règles *a priori.* Étant donné que la forme la plus parfaite du raisonnement est la déduction mathématique, basée entièrement sur les raisons *a priori,* il faut tâcher d'exprimer la science physique sous la forme des lois et au moyen des formules mathématiques. Cela est d'autant plus légitime que le concept de l'espace idéal explique la possibilité de la géométrie comme une science *a priori.*

Les phénomènes ne sont pas des choses en soi, et ne se déterminent pas mutuellement. Il n'y a pas de discours objectif dans le monde des phénomènes. Il faut donc que ce discours, nécessaire pour le raisonnement, soit suppléé par le sujet. Pour être scientifique, le discours doit être basé sur un principe catégorique, *a priori* et inchangeable. Cette conclusion est justifiée et rendue possible par deux affirmations fondamentales, concernant l'expérience sensible qui fournit la matière des jugements. D'abord Kant pose le principe général de l'expérience : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions [80]. » Cette liaison s'effectue entre les perceptions qui se succèdent dans le temps. Or, il y a trois modes de l'existence dans le temps : la permanence, la succession et la simultanéité. Ces modes ne sont pas empiriques : il n'existe pas de lois *a priori* qui règlent les rapports chronologiques des phénomènes. Nous reproduisons ci-bas les trois principes d'après le père Maréchal [81].

1° Le principe de la permanence de la substance : « La substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature [82]. »

2° Le principe de la succession causale : « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison des effets et des causes. »

3° Le principe de la réciprocité d'action, ou de la solidarité : « Toutes les substances, pour autant qu'elles puissent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont soumises à une action réciproque universelle. »

80 *Op. cit.*, p. 190.
81 J. Maréchal, *op. cit.*, p. 142-143.
82 Ed. Rosenkranz, p. 156.

Vu l'impossibilité pour l'entendement de connaître les choses en soi, le premier de ces principes est, il faut le souligner, la définition de la substance — la seule définition possible et légitime de la substance dans le système kantien — « Les déterminations d'une substance, qui ne sont autre chose que des modes de son existence, s'appellent accidents [83]. » Ces définitions entraînent des conséquences importantes pour la perception du mouvement.

> C'est sur cette permanence [de la substance] que se fonde aussi la légitimité du concept de changement. Naître et périr ne sont pas des changements de ce qui naît ou périt. Le changement est un mode d'existence qui succède à un autre mode d'existence du même objet. Tout ce qui change est donc *permanent*, et il n'y a que son état qui varie [changement extrinsèque] [84].

Ce texte capital se comprend mieux quand on se rappelle que les substances et les accidents dont il est question sont des phénomènes et non pas des choses en soi. La distinction entre les substances et les accidents est basée sur la loi *a priori* de la permanence qui est un mode de la catégorie du temps. Or, « la permanence est... une condition nécessaire, qui seule permet de déterminer les phénomènes, comme choses ou comme objets, dans une expérience possible [85]. » Il s'ensuit que la distinction est introduite en vue d'expliquer le mécanisme de la perception et de l'entendement.

Comment le mouvement se présente-t-il dans ces conditions ? Laissons Kant lui-même répondre à cette question. « Je perçois que des phénomènes se succèdent, c'est-à-dire qu'un certain état des choses existe à un moment, tandis que le contraire existait dans l'état précédent. Je relie donc, à proprement parler, deux perceptions dans le temps [86]. » C'est le sujet qui relie les perceptions, car c'est le sujet qui informe l'objet. La liaison est effectuée selon la loi *a priori*. Cette loi, c'est le principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité, que nous avons citée plus haut. Rappelons que Kant ne se demande pas ici ce que sont les choses en soi, mais comment nous connaissons les phénomènes.

Dans le cas du mouvement, ce n'est pas la nature — qu'on ignore — qui intéresse ce philosophe, mais le problème épistémologique qu'on

83 KANT, *op. cit.*, p. 198.
84 *Op. cit.*, p. 199.
85 *Op. cit.*, p. 200.
86 *Op. cit.*, p. 201.

peut définir comme suit : comment et selon quelles lois les phénomènes se présentent-ils et se suivent-ils dans le champ sensoriel ? Le changement qui occupe Kant, c'est la succession des images sensibles qui s'impriment dans les sens et qui servent de matière pour l'entendement. Il s'ensuit de là que le problème du mouvement, tel qu'il nous occupe, ne se pose pas à Kant. Pourtant, il parle du changement et ne le nie pas. Il est donc intéressant d'analyser la nature de ce que Kant considère comme changement et de le comparer au mouvement au sens aristotélicien du mot.

Pour Aristote, le mouvement relève du domaine du continu. Le continu appartient au mouvement intrinsèquement. Kant dit le contraire. La continuité est le fruit d'une liaison nécessaire des perceptions, c'est-à-dire la continuité est imposée par le sujet, comme on l'a dit plus haut. La substance persiste inchangée à travers le temps. Le changement substantiel est exclu. « Toute succession des phénomènes n'est que changement [87]. » Il faut entendre, changement accidentel. Cela résulte de la détermination de la substance par le caractère du temps idéal et inchangeable [88].

Étant donné qu'il s'agit de phénomènes, toute causalité intrinsèque est exclue. Elle est remplacée par la causalité extrinsèque de l'espace et du temps et par celle de lois subjectives de causalité. Le sujet détermine l'ordre de la succession dans le changement en introduisant dans les phénomènes perçus la liaison de causes aux effets. Cette liaison, ainsi que la distinction entre les causes et les effets, n'est pas objective même au sens kantien de ce mot. C'est parce que la nécessité d'une union synthétique, c'est-à-dire de l'union de la cause et de l'effet, est un concept pur de l'entendement, qu'on peut expliquer la diversité de représentations successives du même phénomène, et comment cette diversité est liée dans l'objet. Cela signifie que la compréhension du changement observé, et qui n'est que la suite organisée des représentations qui ne sont point la représentation fidèle du changement dans la chose, est due à la possession *a priori* d'un concept qui est une loi de liaison. Dans ces conditions, il n'est plus question de deux termes du mouvement, il n'y a plus d'opposition entre la forme et la privation.

[87] *Ibid.*

[88] *Op. cit.*, p. 200 : « Les substances [dans les phénomènes] sont les substratums de toutes les déterminations de temps. »

On ne parle pas évidemment du dynamisme ni de l'efficience objective du mouvement. Au contraire, le concept de l'espace et du temps idéals réintroduit la notion de possibilité, perdue depuis Descartes. L'espace et le temps sont, pour Kant, deux conditions qui déterminent d'avance les phénomènes mais qui en même temps les rendent possibles.

G. Les physiciens et les mathématiciens modernes.

Les sciences « exactes » modernes présentent deux aspects fondamentaux : empirique et mathématique. Il y a entre eux une liaison logique. Dans l'expérience, on tient compte surtout des sensibles communs, c'est-à-dire de l'aspect quantitatif des choses. L'expérience consiste dans la mensuration aussi exacte que possible d'un objet. Le résultat de l'expérience est exprimé en nombres-mesures. La mathématisation de la science physique n'est pas l'effet exclusif de l'expression mathématique des lois et des théories. La nature quantitative des données elles-mêmes, à savoir des sensibles communs, appelle cette interprétation mathématique. Les sciences physiques sont mathématisées par le savant dans leurs bases elles-mêmes.

La mathématisation de la physique entraîne comme effets l'exclusion de toute considération de la nature interne des choses et l'abandon de l'idée de la finalité intrinsèque. Dans le cas du mouvement, l'attention est concentrée non pas sur sa nature mais sur ses propriétés mesurables, c'est-à-dire quantifiables. L'espace et le temps sont mis au premier plan comme des fondements et le modèle de la réalité physique [89]. Tous les deux sont considérés comme parfaitement quantifiables. On identifie l'espace physique avec l'espace géométrique et on réduit la géométrie à l'analyse mathématique. On n'étudie, par conséquent, que les aspects et les phénomènes qui peuvent adéquatement être étudiés, ou qu'on croit pouvoir adéquatement étudier, dans les coordonnées de temps et d'espace.

Pour le mathématicien, « un mouvement est, tout d'abord, une transformation réciproquement univoque des points du plan cartésien, qui conserve l'orientation d'une courbe de Jordan [90] ». Pour le

[89] Erwin Schrodinger, *Space-Time Structure*, Cambridge, University Press, 1950, p. 74 : « Our geometrical construction — a four dimensional continuum with affine and metrical connexions — is to serve as a model of the real physical world. »

[90] Définition de Hilbert citée par F. Gonseth, *Les Fondements des Mathématiques*, Paris, Librairie scientifique Albert Blanchard, 1926, p. 68.

physicien, tout changement est réductible au mouvement spatial (local) et ce mouvement peut être représenté adéquatement par un point géométrique qui parcourt une trajectoire homogène qui, à son tour, peut être représentée par une équation mathématique. Les mouvements résultent de l'action des forces et sont entièrement déterminés par elles. La causalité finale est supprimée, la causalité formelle (au sens aristotélicien) et, réciproquement, la cause matérielle sont réduites à la causalité efficiente. Plus récemment, le physicien a abandonné la notion de cause efficiente, pour ne s'en tenir qu'à cette causalité formelle dont les lois physico-mathématiques nous fournissent un exemple.

Dans ces conditions, le processus de réalisation du mouvement est réduit à l'occupation des différentes places, ce qui n'implique aucun changement intrinsèque dans les mobiles. Mais les physiciens considèrent que les mouvements développent différentes forces dont l'exemple le plus simple sont les forces centrifuges et centripètes. Ces forces participent à la formation des corps astronomiques et des atomes. De cette façon, le mouvement devient une des causes et le moyen de changements quantitatifs et qualitatifs.

Il serait injuste de nier à la physique moderne toute importance et toute portée pour l'étude du mouvement. On ne peut pas évidemment comparer les considérations des physiciens modernes avec les problèmes soulevés et les solutions apportées par Aristote. Il est simplement impossible d'étudier la nature du mouvement avec les moyens mathématiques d'analyse qui ne peuvent nous renseigner que sur les aspects quantifiables du mouvement. La physique nous rend pourtant conscients de l'importance du phénomène du mouvement. Ce qui est plus important encore à noter est que le physicien en tant que physicien est un réaliste convaincu. Le mouvement est pour lui un fait physique objectif. Son objectivité ne peut pas être mise en doute sans qu'on ne déclare en même temps toute science physique dépourvue d'une portée et d'une valeur réelles. D'ailleurs, le principe d'incertitude de Heisenberg s'oppose à tout réalisme exagéré et fait descendre les données expérimentales et les théories basées sur elles du piédestal métaphysique sur lequel les avait posées l'ontologisme physique de

La courbe de Jordan est une courbe plane, sans points doubles et qui inclut les points qui la terminent. Elle peut être ouverte ou fermée.

Descartes et les succès de la mécanique newtonienne. Il faut souligner que le principe lui-même, abstraction faite des opinions que son auteur aurait pu en avoir, ne nie pas l'existence d'une réalité indépendante de la connaissance humaine, mais insiste sur la valeur relative de cette connaissance qui ne peut être que partielle.

Il nous reste à souligner la difficulté que rencontre le mathématicien dans l'étude du mouvement. Le mouvement est un processus continu. Or, c'est précisément la continuité qui échappe à la mathématisation, pour la raison suivante. Le continu est divisible à l'infini. Or, l'infini matériel est indéterminé et n'existe qu'en puissance. Le nombre, au contraire, est déterminé et en acte. Par conséquent, l'infini matériel, en tant que tel, ne peut pas être épuisé par le nombre. Donc, il est irréductible au nombre. Ainsi, on ne peut pas représenter le continu, par exemple une longueur, par un nombre algébrique. Il faut dans ce but se servir d'un nombre-mesure de la même nature continue que la chose mesurée.

Le nombre est la multitude mesurée par l'un. Or, le continu est incommensurable par rapport à l'unité [91]. Il est de même incommensurable par rapport à ce qui est mesuré par l'un, à savoir le nombre. Le continu peut être exprimé par le nombre-mesure, mais alors le continu est mesuré par le continu.

Les mathématiciens comme Dedekind et Cantor essayaient de réaliser le continu par les moyens de l'algèbre en assignant à chaque point d'une droite un nombre et à chaque nombre un point de la droite. Ils réussirent à faire cela en complétant la série des nombres rationnels qui ne nous donnent que des abscisses toujours séparées l'une de l'autre par un segment du continu sur la ligne, par les nombres irrationnels. Le besoin de se servir des nombres irrationnels vient de ce que « la ligne droite est infiniment plus riche en points « individuels » que ne l'est le domaine des nombres rationnels en nombres individuels [92] ».

[91] Le rapport entre le continu et le discontinu est exprimé par le nombre imaginaire dont la forme générale est la suivante : $a\sqrt{n}$ ($a = 0$; $n = 0$). Les exemples les plus connus de l'incommensurabilité sont : 1° le rapport de l'hypoténuse au côté du carré qui *est considéré comme unité*. On sait que ce rapport est exprimé par le nombre imaginaire $\sqrt{2}$; 2° le rapport du rayon d'un cercle *considéré comme unité*, à la circonférence, et qu'on désigne par « π ».

[92] Dedekind, *La Continuité et les Nombres Irrationnels*, cité par Robert Launay dans l'article *Le nombre irrationnel gardien de l'espace*, dans *Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie*, vol. VI, p. 212. — Voici un autre texte de Dedekind qui

Or, le nombre irrationnel est « essentiellement un nombre approché », il représente non pas un point, mais un intervalle. Par conséquent, le nombre irrationnel n'est pas un nombre mais un symbole d'un intervalle continu [93]. Il s'ensuit que la tentative de réaliser le continu à l'aide des nombres irrationnels n'est pas satisfaisante parce qu'on réalise le continu par les nombres et le continu, ce qui est contraire à ce qu'on voulait faire. D'ailleurs, cela n'a pas de sens et conduit à des paradoxes [94].

L'impossibilité de remplir l'intervalle continu par des nombres rationnels exclut la possibilité de la représentation adéquate du continu et de l'espace par les moyens de l'algèbre, c'est-à-dire exclut la réduction complète de la géométrie à l'analyse. Le continu n'étant pas dénombrable ni représentable adéquatement par les formules mathématiques se servant des nombres rationnels, le mouvement n'est pas non plus réductible au problème d'algèbre. Même l'aspect spatial du mouvement local n'est pas réductible sans reste à l'analyse mathématique.

L'irréductibilité du continu physique au continu mathématique n'est pas évidemment reconnue par tous les mathématiciens. Voici un exemple de la façon dont on comprend la réduction :

> L'axiome d'Archimède et l'axiome de Cantor suffisent complètement pour que la succession, dans un même sens, des points d'une droite correspondant exactement, de façon réciproquement univoque, à la succession des nombres réels croissants ou décroissants.
>
> Le continu géométrique linéaire est ainsi réduit au continu arithmétique [95].

fait bien voir la difficulté : « Si l'on veut traduire arithmétiquement toutes les propriétés de la droite, — et c'est justement ce qu'on désire, — les nombres rationnels ne suffisent pas; il devient absolument nécessaire de parfaire l'instrument qu'on s'est déjà construit par la création du nombre rationnel, en créant encore d'autres nombres de façon que le corps des nombres ait la même plénitude — disons la même *continuité* — que la ligne droite » (cité par F. GONSETH, *op. cit.*, p. 38).

93 Robert LAUNAY, *op. cit.*, p. 217 : « Le nombre irrationnel n'est pas un nombre, ce que déjà montrait Renouvier (*Principes de la nature*, Armand Collin, 1912, p. 37 et suiv.), parce que le point représentatif du nombre irrationnel n'est pas un point mais un intervalle. »

94 *Ibid.*, p. 215 : « M. Borel, *Leçons sur les fonctions des variables réelles*, note, par exemple, « ce fait paradoxal qu'après avoir enlevé du segment (0 — 1) une infinité de segments, il reste un ensemble de points F qui a même puissance que l'ensemble des points de l'intervalle (0 — 1). »

95 F. GONSETH, *op. cit.*, p. 36.

CONCLUSION.

Nous nous placerons ici, comme dans tout cet article, à un point de vue tout à fait général, qui nous permettra d'envisager le problème dans toute son ampleur. Quel que soit le mouvement, il y a des conditions fondamentales analogues et il y a un aspect identique à tous les mouvements. C'est l'aspect du devenir.

Le problème du mouvement étudié sous l'aspect du devenir présente deux difficultés. L'une est d'ordre métaphysique, l'autre d'ordre épistémologique. La première peut être résumée dans la question : comment est-il possible que ce qui n'était pas, soit, ou vienne à être ? La deuxième difficulté s'exprime comme suit : comment pouvons-nous avoir la science de ce qui change ? Ces deux difficultés ont une racine commune, à savoir l'antinomie de l'être et du non-être. De la solution de l'antinomie dépend la réponse aux difficultés et, par conséquent, la solution du problème du mouvement.

Aristote a bien vu le problème. Par la distinction qu'il introduit dans le non-être, à savoir le non-être par soi — le néant ou l'impossible et le non-être par accident — la matière première, il découvre et détermine les principes d'être et du devenir des êtres naturels. La théorie hylémorphique lui permet aussi de résoudre le problème épistémologique du mouvement. C'est par la forme qui détermine le mouvement que nous le connaissons et que nous pouvons en avoir la science.

La philosophie est la science des principes. La solution vraiment philosophique d'un problème aussi général que le mouvement, doit être une solution dans et par les principes. La solution d'Aristote est de cette sorte. Il explique le mouvement par l'acte et la puissance qui sont des principes intrinsèques des êtres. De cette façon, le *mouvement* est, pour Aristote, *le processus de réalisation*, intrinsèque au mobile. Le mouvement se déroule toujours entre une privation et une forme correspondante. Il s'ensuit de là que le mouvement est la voie vers l'information, c'est-à-dire le mouvement est actuation du mobile. Il y a un ordre interne et irréversible dans ce processus. Le mouvement est une des expressions du discours objectif dans la nature — l'effet de la causalité inhérente aux choses.

Avant que le devenir ait lieu, il faut qu'il soit possible. Il est rendu possible d'une double façon : immédiatement par la puissance, c'est-à-dire par la potentialité, médiatement par la perfection de l'acte moteur et en dernière analyse par la perfection ultime du premier acte. Le mouvement est la réalisation du possible. Il a lieu seulement dans les êtres qui sont en puissance à une forme. La possibilité, liée à la puissance, est intrinsèque au mobile. En d'autres mots, c'est dans le mobile lui-même qu'est incluse la possibilité du mouvement.

L'être en puissance qui gît dans le mobile est capable d'être autrement qu'il n'est, c'est-à-dire : il est capable d'être en acte. De cette façon, le devenir se trouve expliqué. Au terme du changement, l'être ne provient pas du néant, mais de l'être en puissance. Le mouvement est la perfection de cette puissance, comme la forme est la perfection de l'être déjà constitué.

La puissance est en vue de l'acte. Elle est mesurée par l'acte, dépend de lui et lui est postérieure. La possibilité liée à la puissance est une possibilité relative. Elle est mesurée et elle dépend de la possibilité absolue de l'acte. C'est par la perfection positive de l'acte que l'existence, d'abord potentielle, ensuite actuelle, des autres êtres est rendue possible. Le mouvement, en informant, limite la puissance passive du mobile et limite sa contingence intrinsèque. Pourtant il ne l'exclut jamais totalement. Le changement est toujours autre; il n'est pas simple et identique. Ce qui est simple est toujours identique à soi-même et nécessaire. Le changeant et le mouvement lui-même peuvent être et peuvent ne pas être. En plus, ce qui est déjà devenu, reste en puissance à cesser d'être, à se corrompre. La théorie de l'acte et de la puissance permet donc d'expliquer non seulement le devenir de la nature prise comme un tout, mais aussi les devenirs et les corruptions des singuliers.

La possibilité du devenir, due à l'être en puissance, exclut la nécessité de poser comme conditions intrinsèques, qui assureraient la possibilité du mouvement, l'espace, le vide et le temps. La distinction entre l'acte et la puissance permet d'expliquer le mouvement sans le détruire, sans lui enlever son aspect de devenir et permet aussi de souligner sa portée réelle. Ainsi se trouvent résolus la difficulté et le problème métaphysique du mouvement. Mais en même temps, Aristote

résout le problème épistémologique de la connaissance du mouvement et des êtres soumis au changement. Tout d'abord, le mouvement doit son existence à l'acte et à la forme qui lui confèrent l'intelligibilité. Ensuite, l'acquisition de la connaissance est un processus qui s'accomplit par mode de mouvement. Le sujet, avant de connaître, est apte et en puissance à la connaissance. La connaissance est un acte et une perfection introduite dans le connaissant qui joue le rôle de mobile dans le mouvement de l'acquisition de la connaissance. Le raisonnement lui-même est un certain mouvement. La potentialité des moyens de connaître ne peut être perfectionnée que par le mouvement. Cela explique pourquoi il est plus naturel à l'homme de raisonner que d'intelliger.

Le mouvement appartient au continu. L'explication de la continuité, comme l'explication du devenir, est possible par la distinction d'acte et de puissance. La continuité du mouvement est assurée de deux façons : potentiellement par la divisibilité de l'être en puissance, dont le mouvement est acte; actuellement, par l'acte qui spécifie le mouvement et qui en est la forme. La forme introduit en quelque façon l'unité dans le mouvement. L'unité ainsi introduite, quoique très imparfaite, est la première ébauche, le commencement de l'unité de l'être matériel devenu au terme du mouvement.

Les penseurs modernes rejettent la distinction d'acte et de puissance. La plupart d'entre eux rejettent aussi la distinction entre la substance et les accidents dans le sens aristotélicien de ces concepts. Il est naturel et logique qu'après avoir nié cette dernière distinction, les philosophes et les savants, Descartes en tête, aient *identifié l'évident avec l'essentiel*, et rejeté comme absurde la distinction d'acte et de puissance et la théorie hylémorphique. Dans cette situation, le mouvement cesse d'être un devenir réel et objectif. D'un processus intrinsèque au mobile, le mouvement devient purement extrinsèque. Tout mouvement est logiquement réduit au mouvement local. Par conséquent, il faut chercher les principes qui le rendent possible, ailleurs que dans le mobile lui-même. Comme nous le savons, le temps et l'espace sont devenus ces principes explicatifs et justificatifs du mouvement. Pourtant, l'analyse du mouvement en termes d'acte et de puissance est plus profonde et en ce sens antérieure aux considérations

des physiciens modernes sur le temps et l'espace. Ainsi, elle échappe aux difficultés que pose le concept d'espace idéal, homogène, continu et vide, et le concept du temps relatif.

Il est dans la nature de l'homme un désir profond du parfait, de sa réalisation *hic et nunc* et de toutes ses propriétés comme l'unité, la stabilité, l'immutabilité. Les cheminements de la pensée depuis le moyen âge correspondent à ce désir. Le rejet de l'analyse qualitative, l'importance accordée au quantitatif en sont bien le signe. La vision du monde perd en profondeur et en relief. Le mystérieux, l'obscur disparaissent peu à peu pour faire place à la réalité quantifiée, limpide, rationnelle et rationalisable. Le changement intrinsèque, le véritable devenir, répugne au désir du parfait. On l'explique, par conséquent, comme un simple dédoublement, comme une addition purement quantitative de parties homogènes. Ainsi, on écarte l'originalité profonde de la génération et on satisfait le désir impérieux de trouver l'unité dans la multiplicité spécifique, la stabilité dans le changement. La multiplication purement numérique ou le mouvement spatial semblent se rapprocher le plus de l'unité, de l'identique et de l'immuable.

Le subjectivisme du nominalisme et de l'idéalisme tente de remplacer la causalité et le discours objectif de la nature par la causalité et les lois subjectives. L'ordre et la continuité du changement doivent être expliqués, et Kant le fait, par la nature de la connaissance du sujet. Le continu du mouvement et le continu en général est un problème auquel se bute, sans le résoudre, la science du discontinu — la mathématique. Ayant été amenés à analyser les fondements de leur science et la validité de la mathématisation de la géométrie, les mathématiciens se rendent de plus en plus compte qu'il est impossible de ramener le continu au discontinu du nombre rationnel. Par le fait même, il est impossible d'exprimer adéquatement la continuité du mouvement au moyen des nombres rationnels.

Malgré toutes ces déficiences, la pensée moderne reste cohérente et logique avec elle-même. Elle a échangé le problème du devenir contre celui du mouvement local. Après avoir identifié l'évident avec l'essentiel, les penseurs modernes ont remplacé l'étude du mouvement par l'étude de ses propriétés.

Jerzy A. Wojciechowski.

Chronique biblique

La composition des livres de l'Ancien Testament spécialement du Pentateuque

M. Otto Eissfeldt, exégète connu et apprécié, vient de présenter au public la seconde édition de son *Introduction à l'Ancien Testament* [1], édition refondue et mise à jour. Venant de la main d'un tel maître en la matière, l'ouvrage ne peut manquer d'intérêt. Représentant autorisé de l'école dite critique, il est à même de nous donner un aperçu valable sur ses positions.

L'ouvrage est conçu sur le type classique de l'introduction biblique moderne qui a abandonné les considérations philologiques, géographiques, archéologiques, herméneutiques. Ces disciplines sont devenues autonomes, mais interviennent dans l'exégèse comme sciences auxiliaires. Objet propre de l'introduction restent l'histoire du canon et du texte, ainsi que l'histoire de la composition des différents livres de l'Ancien Testament. Pour notre auteur, la première question à résoudre est celle de la composition des livres (1re-3e parties), ensuite seulement il se demande comment ces livres sont entrés dans la collection des Livres canoniques (4e partie) et enfin comment cette collection de Livres saints nous est parvenue (5e partie).

La part la plus importante revient, on s'en aperçoit, à la question de la composition : presque sept cents sur neuf cent cinquante pages !

1 O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, 2e édition refondue, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956, XVI-954 pages. Prix : DM. 43.— (broché), DM. 48,80 (relié toile).

L'accroissement le plus considérable et la partie la plus neuve sont fournis par les découvertes de manuscrits hébreux à Qumrân (p. 788-822). M. Eissfeldt donne une vue d'ensemble des découvertes et un aperçu sur les différents manuscrits : la Règle de la Communauté, l'écrit de Damas, la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres, le Recueil d'hymnes, le Commentaire d'Habacuc, les Apocalypses, les midrashim.

C'est aussi la partie la plus originale. Comment M. Eissfeldt se représente-t-il la composition des livres de l'A.T. ?

— I —

L'auteur distingue un stade prélittéraire, une préhistoire littéraire et la rédaction définitive du livre tel que nous le connaissons.

A. Le *stade prélittéraire*, c'est l'expression sommaire des formes élémentaires de la pensée, telles que discours, prières, documents (contrats, lettres, listes, lois, prescriptions cultuelles), récits (poétiques, historiques), sentences, chants. Ces formes élémentaires ont eu une vie propre avant d'être intégrées dans les livres bibliques. Nées des besoins matériels et moraux de la vie quotidienne, dont elles sont l'expression, elles n'ont pas cessé de surgir en Israël pour alimenter les formes littéraires depuis 1200 av. J.-C. jusqu'à l'avènement du christianisme. A ce stade, l'écriture, bien que possible et probable pour certaines formes, joue un rôle minime. La période prélittéraire est donc celle de la *tradition orale* qui s'exprime en prose, en sentences et en chants.

1. Ce genre en prose comprend des discours politiques ou parénétiques, des prières. La Bible connaît des hommes d'éloquence, Aaron, tandis que Moïse ne l'est pas (Ex. 4, 10-16), David (1 Sam. 16, 18), etc. Et cela suppose un genre oratoire très ancien dont les livres bibliques ont conservé le témoignage. Il en va de même de la prédication (exemples chez les prophètes et les prêtres ou lévites) et de la prière (comme la prière de Samson, Jug. 16, 28, etc.).

Les documents constituent une autre espèce très fréquente. Il y a d'abord les contrats. Les fouilles archéologiques ont découvert une riche moisson de textes de contrats dans le milieu biblique. Mais nos livres actuels de l'A.T. nous en parlent aussi : Abraham et Isaac font un contrat avec Abimelech (Gen. 21, 22-32; 26, 16-31), Jacob avec Laban (Gen. 31, 44-54), Josué avec les Gibéonites (Jos. 9, 15), Salomon avec Hiram de Tyr (1 Reg. 5, 15-23). 1 Macc. 8, 22-32 donne même le texte intégral d'un contrat de Judas Macchabée avec les Romains. A côté des contrats il faut citer les nombreuses lettres. La plus ancienne dans la Bible est celle de David dans l'affaire d'Urie et dont

2 Sam. 11, 15, cite une phrase. Elles se multiplient avec le temps. Une lettre complète se trouve en Jérémie 29, 1-23.

Comme documents il y a encore les listes généalogiques (Gen. 10, etc.), les listes des fonctionnaires à la cour des rois (2 Sam. 8, 16-18; 20, 23-26; 23, 8-39, etc.), listes de lieux et de frontières, listes de dons, etc.

Il y a les prescriptions légales qui ont existé à l'état de simples préceptes avant d'entrer dans les collections législatives incorporées dans la Bible, comme le Code de l'Alliance, le Deutéronome, le Code de Sainteté. Et il y a les prescriptions cultuelles dont il devait exister très tôt des « agendas » à l'usage des prêtres concernant les sacrifices, les animaux purs et impurs, le traitement de la lèpre, etc.

2. La période prélittéraire ne manquait pas de récits, soit poétiques, soit historiques. Les récits poétiques comprennent les légendes du passé, souvent à caractère merveilleux [2], tandis que les récits anecdotiques ou nouvellistes appliquent des thèmes éternels, comme l'héroïsme et l'amour, aux figures des ancêtres d'Israël. Par contre, les récits historiques veulent fixer pour le souvenir certains faits et gestes. Ce sont d'abord les annales, écrites celles-là pour fixer le déroulement d'un événement. Ces annales peuvent remonter jusqu'aux Juges, comme le prouve leur fréquence dans le milieu biblique, voire jusqu'à Moïse [3]. Au temps de la royauté elles sont devenues coutume, car il existait une « Histoire de Salomon », des « Annales des Rois d'Israël » et des « Annales des Rois de Juda [4] », souvent citées d'ailleurs dans les livres des Rois. A côté des annales, il devait y avoir des récits d'histoire véhiculés par la tradition orale, tels que la poursuite des princes de Madian Sebah et Salmana par Gédéon (Jug. 8, 4-21), l'histoire d'Abimelech en Jug. 9, ou l'histoire de David, recueillie par 2 Sam. 1-5. Enfin il faut noter les autobiographies, comme les mémoires d'Esdras et Néhémie, mais qui peuvent avoir existé auparavant sous forme de songes et de visions [5], et surtout les récits à la première personne chez les prophètes.

[2] Mythes et récits légendaires, animaux qui parlent (comme l'âne de Balaam), animaux au service de l'homme (comme le corbeau d'Elie).

[3] Pour le milieu biblique, voir ANET, 25-29; la victoire sur les Amalécites (Ex. 17, 8-15) est écrite par Moïse dans un livre, sur une feuille ou sur une tablette.

[4] Voir 1 R. 11, 19; 14, 19.29.

[5] Voir l'histoire de Joseph, Gen. 37, 5-10; 40, 41; Gédéon, Jug. 7, 13-14; etc.

3. Les sentences constituent un genre intermédiaire entre la prose et la poésie. Leur usage est aussi vaste que la situation dans laquelle peut se trouver un homme dans la vie privée ou publique et il est difficile de les grouper toutes dans un schéma nettement défini. Mais quatre formes surtout se sont développées dans l'A.T. : la sentence juridique, la sentence cultuelle, l'oracle prophétique et la sentence sapientielle avec son précurseur le proverbe populaire.

Les sentences juridiques sont encore conservées dans les préceptes apodictiques du décalogue ou dans les énumérations de défenses et commandements [6]. Les sentences cultuelles ont été soit des paroles divines (le prêtre, par exemple, communique la volonté de Dieu sous forme de parole divine), soit des oracles [7], soit les explications des prêtres [8] ou les bénédictions [9]. Les oracles prophétiques sont communiqués par les prophètes : ils présupposent l'extase et veulent faire connaître les volontés divines. Enfin les proverbes : ce sont ces aphorismes si fréquents dans la littérature sapientielle.

4. Les chants s'étendent du genre chanson aux hymnes religieux. Il y a des chansons qui accompagnent le travail [10], la moisson, les réjouissances, les épousailles; il y a les épigrammes et les chants funèbres, les chants en l'honneur du roi et les chants de victoire; il y a les chants religieux et cultuels (surtout dans les Psaumes) dans une grande variété de genres littéraires; il y a enfin les sentences de la Sagesse, comme le mashal et les macarismes.

B. Entre l'état actuel des livres de l'A.T. et la période de tradition orale, M. Eissfeldt place une période de « *préhistoire littéraire* ».

En effet, l'analyse prouve que les rédacteurs des livres ont connu des collections littéraires mineures ou sources écrites, des cercles de récits, importants surtout dans les livres prophétiques, législatifs et historiques. Avant nos livres actuels il y avait donc des recueils de chants et de proverbes, des biographies de prophètes [11], des recueils

6 Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-21; Lev. 18.

7 Voir le rôle de l'éphod avec les Urim et les Tummim, 1 Sam. 23, 2 : David consulta Yahvé : « Dois-je partir et battrai-je les Philistins ? » Yahvé répondit : « Va, tu battras les Philistins et tu délivreras Qeila. » Voir 1 Sam. 23, 4; 30, 8; 2 Sam. 5, 19.

8 Consultations casuistiques : Ag. 2, 12-14; Zach. 7, 1-3; 8, 18-19.

9 Num. 6, 24-26.

10 Telle la chanson du puits : Num. 21, 17-18.

11 *Ich-Berichte* (autobiographies), *Er-Berichte* (biographies de la main des disciples des prophètes).

d'oracles, des cycles de légendes ou d'histoire. Pour délimiter ces unités littéraires mineures il faut recourir à l'analyse, à la critique littéraire des livres et à la méthode comparative avec les autres productions littéraires du milieu biblique.

1. Les livres historiques citent eux-mêmes, surtout les plus récents, quelques sources écrites mises à contribution. Les Chroniques parlent du livre des Rois de Juda et d'Israël (2 Chr. 25, 26 et *passim*). Le livre des Rois cite une « Histoire de Salomon » (1 R. 11, 41), les « Annales des Rois d'Israël et de Juda » (1 R. 14, 19.29). Ailleurs il est question d'un Livre des Guerres de Yahvé, du Livre du Héros, d'un Livre de Chants. Sauf ces allusions sporadiques, rien n'est expressément dit sur les sources utilisées par l'histoire qui embrasse une période qui va des origines jusqu'à la royauté en Israël. Pourtant l'analyse littéraire de cet ensemble historique permet de suivre deux ou même trois récits parallèles, ayant chacun ses caractéristiques propres, si bien qu'on peut en inférer l'existence de sources écrites et autonomes antérieurement, ou encore des cycles historiques avec un ou plusieurs patriarches anciens comme héros principal.

2. Dans la partie législative il existait, nous l'avons déjà vu, des sentences juridiques élémentaires. La question se pose s'il n'y avait pas également des codes législatifs mineurs avant la synthèse de nos livres actuels. Ici encore l'analyse littéraire découvre la présence de plusieurs codes écrits auxquels la piété du rédacteur a voulu conserver le caractère original sans se soucier d'harmoniser des prescriptions parfois contraires, ou de supprimer des dispositions légales dépassées, parce que datant d'une époque révolue. Mais comme il est difficile de distinguer ce qui constitue la part d'une législation uniforme de ce qui n'est que complément ou ajoute postérieure, il vaut mieux s'en tenir à certains codes qui présentent une certaine unité dans la rédaction définitive des livres. Ainsi nous parlons d'un Code de l'Alliance (Ex. 20, 22-23, 33), d'un Code de Sainteté (dans le Lévitique), du Deutéronome et du Code Sacerdotal (le P des critiques).

3. Quant aux livres prophétiques, il est certain que leur rédaction définitive n'est pas d'une seule venue. Des recueils mineurs d'oracles provenant des prophètes, des recueils d'oracles qui leur sont attribués et des récits biographiques ont précédé la rédaction des livres que

nous lisons aujourd'hui. L'exemple le plus évident est fourni par le Dodekapropheton, le Livre des Douze Prophètes : recueils d'oracles de différents prophètes réunis en un volume. Il en est de même pour les autres grandes œuvres comme Isaïe et Jérémie.

En effet, on distingue encore maintenant certaines collections d'oracles qui ont conservé le titre de la collection mineure. Ainsi nous lisons Jérémie 46, 1 : « La parole de Yahvé à Jérémie au sujet des peuples » : il s'agit de la collection d'oracles contre les peuples réunis dans les chapitres 46-51. De même, Jér. 36 rapporte que le prophète a dicté à son secrétaire Baruch un livre qui ne pouvait être le livre actuel, mais qui certainement s'y trouve incorporé. Pareillement, certains titres dans Isaïe dénomment des collections mineures : il y a les oracles sur Juda et Jérusalem dans les chap. 1-12 et, à partir du chap. 13, les oracles sur les peuples. Et puis il y a les unités suivantes : 24-27; 34-35; 40-55; 56-66.

En dehors des titres, il y a d'autres indices susceptibles d'éclairer la préhistoire des livres prophétiques. On y distingue : 1° des collections d'oracles de Yahvé; 2° des récits du prophète lui-même sur son activité *(Ich-Berichte)*; 3° des récits sur le prophète provenant de tiers *(Er-Berichte)*. Des prophètes non écrivains, de Samuel à Élisée, nous n'avons presque que des récits de tierces personnes. Dans Amos, Isaïe 1-38, Osée ces récits cèdent le pas aux récits personnels et aux oracles. En Jérémie les trois genres sont également représentés. Joël, Abdias, Nahum, Sophonie, Zacharie 9-14 et Malachie ne contiennent que des oracles, tandis que Jonas est un récit de tierce personne. Michée et Habacuc ont des oracles à côté de récits personnels. Dans l'Apocalyptique, qui a succédé à la prophétie, les oracles disparaissent : il n'y a plus que des récits.

3. Dans les livres poétiques et didactiques l'existence des collections mineures est absolument certaine. Il suffit de se référer aux cinq livres des Psaumes (1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150). Et à l'intérieur de ces « livres » on trouve des groupements nettement caractérisés, comme les psaumes dits graduels, les psaumes de Coré, etc. Dans les Proverbes les unités mineures ont même conservé leur titre premier.

C. Le stade définitif de la composition littéraire est celui que nous avons dans les livres transmis par la tradition. Aussi la 3e partie,

de loin la plus importante (p. 182-690), fait *l'analyse de ces livres*, comme les manuels d'Introduction classiques.

Nous n'avons pas l'intention de faire cette analyse avec l'auteur, car sa pensée apparaît déjà dans l'étude du stade de la préhistoire littéraire où, souvent, il fallait supposer acquis les résultats de cette analyse. On se reportera au livre pour l'examen des preuves.

Disons seulement que l'auteur donne un excellent résumé de la théorie documentaire [12] et sa position personnelle. M. Eissfeldt admet avec l'ensemble des critiques les documents J E P, mais il subdivise le Yahviste en L (*Laienquelle*, parce que le plus indépendant de l'influence sacerdotale) et J. A la première de ces deux sources reviendraient les parties les plus anthropomorphiques, les passages où l'éthique est le moins exigeante. L'idéal de L est la vie nomade, celui de J la vie sédentaire en Canaan [13]. C'est le récit le plus ancien; comme date de rédaction l'auteur admet une période qui va du règne de David à la prédication d'Amos et d'Osée (964-750). Plus récents sont les documents J et E. Mais J date d'avant la catastrophe de 721 (ruine de Samarie) et peut remonter jusqu'au X^{e} siècle, œuvre de ces milieux auxquels le document L se montre hostile. E a une théologie plus développée, la transcendance de Dieu y est plus prononcée et il trahit déjà l'influence des prophètes. Aussi M. Eissfeldt daterait ce document de la deuxième moitié du VIII^{e} siècle, mais admet sa possibilité au milieu du IX^{e} siècle. Alors que généralement on attribue J au royaume de Juda et E au royaume d'Israël, l'auteur récuse la valeur des preuves alléguées et préfère ne pas préciser le lieu de sa composition. Le document P serait le dernier en date. Son récit est caractérisé par la forte ossature chronologique et ses préoccupations légales (Sabbat dans le récit de la création !). Sa date est le temps de l'exil (V^{e} ou VI^{e} siècle av. J.-C.), car il présuppose les autres documents, le Code de l'Alliance et le Deutéronome.

Pour la partie législative, M. Eissfeldt reconnaît l'ancienneté du Code de l'Alliance et sa rédaction possible au début de la conquête de

[12] A propos de Jean Astruc il faut corriger le lieu de naissance : lire *Sauve* (Tarn) et non *Montpellier*, où il a étudié la médecine. *Dict. de Biographie française*, III (1939), p. 1391.

[13] Même au temps de la royauté il y avait encore des milieux dont l'idéal est resté la vie nomade, comme ces Réchabites dont il est question en 2 R. 10, 15-16.

Canaan. Le Deutéronome lui est postérieur puisqu'il réprouve, entre autres, la pluralité des lieux de culte. Il est même révolutionnaire dans le sens d'une plus grande charité sociale, ce qui n'empêche pas qu'il ait conservé beaucoup d'éléments très anciens et intégré des additions postérieures. Sa date est de 621 d'après 2 R. 23, 15. Le Code de Sainteté (Lév. 17-26), caractérisé par le souci de la sainteté du peuple [14] est un autre corps de lois bien défini. Pour sa date M. Eissfeldt se prononce pour le temps de l'exil, mais admet qu'il contient, lui aussi, des éléments plus anciens.

Pour ce qui regarde le Pentateuque en particulier, l'auteur suppose, avant sa rédaction définitive, l'existence de beaucoup de livres mineurs: L J E B (Code de l'Alliance) D H (Code de Sainteté) P. D'après son analyse le rédacteur qui a introduit B a déjà connu J+E, et les auteurs des chapitres introductoires de D ont connu l'histoire du Sinaï, donc la compilation L+J+E+B. Si chacune des parties postérieures a été intégrée en son temps, la composition se présente de la façon suivante : L+J+E+B+D+H+P.

— II —

Nous avons donc de la main de M. Eissfeldt une systématisation nette, claire et fortement motivée du problème de la composition des livres de l'A.T., spécialement du Pentateuque. Il nous reste de la confronter avec l'état actuel de la pensée catholique.

La première constatation, réjouissante pour les catholiques, est l'abandon de l'évolutionisme qui a entaché à son origine le système de Wellhausen et qui, en premier lieu, a motivé la réaction de l'Église, comme on sait. Il s'agit de la doctrine qui appliquait à la religion d'Israël le schéma évolutioniste excluant toute intervention surnaturelle pour la faire passer, comme les autres formes religieuses de l'ancien Orient, par les stades de la magie et du polythéisme avant le monothéisme. Dans ce système, Moïse aurait simplement préparé les voies au monothéisme en faisant de Yahvé le dieu national d'Israël. La législation lui serait bien postérieure.

La pensée de M. Eissfeldt est plus souple. Tout en conservant les résultats de la critique littéraire sur les documents et leur date de

[14] Lév. 19, 2; 20, 7.8.26; 21, 6.8.15.23; 22, 9.16.32.

composition, il a insisté sur leur préhistoire littéraire et même leur tradition orale qui remonte, pour certains documents ou éléments, non seulement à Moïse, mais au-delà. C'est reconnaître, implicitement du moins, le bien-fondé de la décision « *salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi* » (Commission biblique, 27 janvier 1906) au sujet de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, quand la critique affirmait encore d'une façon dogmatique des principes et des conclusions inadmissibles pour des catholiques, parce qu'ils constituaient une négation ouverte de la religion révélée. Si maintenant nous confrontons les directives de l'encyclique *Divino Afflante* de 1943 [15] et les constatations de la lettre du secrétaire de la Commission biblique au cardinal Suhard [16] au sujet de l'existence de « sources », on ne peut pas dire que la pensée de M. Eissfeldt est inconciliable avec l'exégèse catholique.

Plus encore, notre auteur insiste sur le fait que « les différentes phases admises pour la composition du Pentateuque, telles qu'elles s'expriment dans les sigles L J E B D H P, de même que l'œuvre des rédacteurs (R^J R^E R^B R^D R^H R^P), sont en grande partie hypothétiques, comme d'ailleurs toute la théorie du Pentateuque, qui demeure une hypothèse, bien qu'elle soit fortement motivée. C'est une vérité qu'il ne faut pas oublier » (p. 288). En effet, même dans les rangs des critiques les voix n'ont pas manqué pour mettre en doute soit l'un ou l'autre document [17], soit même l'ensemble de la théorie documentaire [18]. Pourtant, conclut notre auteur, et en cela il a certainement raison, il demeure acquis que le Pentateuque, considéré comme un tout, est le résultat d'une élaboration qui embrasse des siècles, on peut même dire un millénaire. Cela restera vrai, même si la théorie devait encore subir de nombreuses variations à l'avenir [19].

[15] *A.A.S.*, 35 (1943), p. 297-326.

[16] *A.A.S.*, 40 (1948), p. 45-48; voir *R.B.*, 55 (1948), p. 581-584.

[17] A. Klostermann, *Der Pentateuch*, 1893; Neue Folge, 1907. — Eerdman, *Alttestamentliche Studien*, I-IV, 1908-1912; *The Composition of Numbers* (Oudt. Stud., 6 [1949], p. 101-216). — Volz und Rudolph, *Der Elohist als Erzähler*. Ein Irrweg der Pentateuchkritik ? An der Genesis erläutert, 1933. — Rudolph, *Der « Elohist » von Exodus bis Josua*, 1938.

[18] Ainsi Dornseiff, dans une série d'articles de la *Z.A.W.* Voir les références dans Eissfeldt, *Einleitung*, p. 289, note 1.

[19] Voir à ce sujet les remarques pertinentes de l'encyclique *Divino Afflante* sur les difficultés non encore résolues ou insolubles, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 318.

Le fait est que les catholiques, sauf de rares exceptions, demeurent méfiants à l'endroit de la théorie documentaire des quatre sources, sinon dans ses généralités, du moins dans ses précisions, pour éviter de se lier avec une théorie encore incertaine sous plus d'un point de vue.

Le père de Vaux [20] préfère parler de *traditions* plutôt que de documents « matériellement fixés par écrit et qu'on aurait démembrés, reclassés, interpolés par des procédés de composition littéraire [21] ». Ce que la critique littéraire a mis en lumière, estime-t-il, c'est que plusieurs traditions se combinent dans le Pentateuque. Les textes qui s'y réfèrent « se groupent par des affinités de langue, de manière, de concepts, ce que l'on peut appeler des « constantes », qui déterminent des lignes parallèles que l'on suit à travers le Pentateuque. Ce groupement peut ne pas différer beaucoup de celui que propose la critique littéraire, car celle-ci utilise les mêmes critères, mais il est plus souple et ne prétend pas aboutir à la reconstitution de « documents » suivis, entre lesquels sont répartis tous les versets ou les demi-versets de la Bible. » Le père de Vaux utilise donc les sigles J E D P pour désigner les différentes traditions qu'il admet pour la composition du Pentateuque.

M. Cazelles [22] a considéré le problème en envisageant la législation du Pentateuque. Il distingue les « *constantes* » qui font l'âme du Pentateuque : « fidélité au seul Yahvé, respect d'une loi et de commandements, respect de la justice envers le prochain, existence d'une alliance entre Yahvé et le peuple élu... Ce sont ces exigences de la religion d'Israël dont Moïse est le médiateur, qui commandent les modifications et les additions à la Loi d'Israël au cours de sa longue histoire. Ce sont elles qui exigent les présentations diverses dans les récits suivant les dispositions du peuple auquel elles s'adressent » (p. 283). C'est donc bien autre chose que la théorie évolutioniste de Wellhausen. « Est-ce à dire que les analyses de Wellhausen soient par là même à rejeter ?... Personne ne songe à rééditer une Bible polychrome à la manière de P. Haupt... En somme les quatre documents

20 R. de Vaux, *A propos du second centenaire d'Astruc. Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque*, dans *V.T. Suppl.*, I, 1953, p. 182-198. — *La Genèse* (Bible de Jérusalem), 1951, p. 13-21.

21 *La Genèse*, p. 14.

22 H. Cazelles, *A propos du Pentateuque*, dans *Bib.*, 35 (1954), p. 279-298. Voir aussi ses *Etudes sur le code de l'Alliance*, Paris, 1946, et son introduction au *Lévitique* (Bible de Jérusalem), p. 14-16.

analysés par la critique et caractérisés par elle ne suffisent pas à expliquer le Pentateuque. Faut-il les nier pour autant ? Ne suffit-il pas d'en reconnaître la relativité ? » Et, de fait, dans les milieux exégétiques la faveur reste à la distinction des quatre documents.

M. Cazelles, comparant les textes sacerdotaux (P) avec le Deutéronome et les prophètes (Jérémie-Ézéchiel), conclut : la *synthèse* des textes sacerdotaux paraît postérieure à Jérémie et à la rédaction des autres documents. Mais, dit-il, ce serait trop d'affirmer qu'Ézéchiel soit le créateur du courant sacerdotal et que tous les textes sacerdotaux lui soient postérieurs. Il admet que la Grundschrift (Pg) des critiques est postérieure au prophète. Cependant la date ultime des collections ou documents dont se compose le Pentateuque n'est pas nécessairement, tant s'en faut, celle des éléments qui composent chacun d'entre eux. Une collection ou un document est une synthèse, un recueil, non une création. Celui qui admet pour le Pentateuque l'existence de quatre « documents » fondamentaux, admettra qu'ils contiennent des matériaux plus anciens. Et ce qui est vrai des textes sacerdotaux, l'est à plus forte raison du Deutéronome.

De fait, l'archéologie orientale rend vraisemblable qu'un bon nombre des institutions sacerdotales conservées dans les documents les plus récents de la critique puisse remonter à Moïse. Il en est de même de son activité littéraire, surtout au point de vue législatif, bien que les biblistes préfèrent être très prudents pour le détail [23]. D'ailleurs les découvertes futures de l'archéologie pourront encore apporter maints éclaircissements.

Pour conclure, nous pouvons constater que les représentants de la critique littéraire, autrefois si absolus dans leur jugement, reconnaissent aujourd'hui la relativité de leur systématisation. On avoue que les écrivains bibliques n'ont pas simplement projeté dans le passé qu'ils décrivent les institutions de leur temps, mais qu'ils ont utilisé des sources anciennes transmises par une longue tradition littéraire et orale.

[23] C. Kuhl, *Entstehung des Alten Testaments*, Berne, 1953, p. 387, fait remonter à l'époque mosaïque les mishpâtim du Code de l'Alliance (Ex. 21, 2-11.18-22; 21, 28; 22, 26). M. A. Alt a montré le caractère original des formules impératives dans la législation israélite : « So findet die kanonische Behauptung der Herkunft alles in Israel geltenden Rechts aus dem Zusammenhang des Bundesschlusses zur Zeit Moses, von der unsere Untersuchung ausging, wenigstens für eine bestimmte Rechtsgattung jetzt eine gewisse Bestätigung » (*Kleine Schriften*, I, München, 1953, p. 330-331).

A ce sujet la théorie, telle que l'expose M. Eissfeldt, est significative et son livre vaut la peine d'être étudié.

De leur côté les exégètes catholiques, tout en gardant une attitude de prudente réserve à l'égard de constructions toutes faites, s'emploient à mettre à profit les acquisitions réelles de la critique littéraire, à poursuivre les études des formes littéraires inaugurées par Gunkel et Gressmann, à découvrir les cheminements de la tradition israélite, à laquelle s'est appliqué M. Noth surtout, pour essayer de sortir de l'impasse d'une critique littéraire par trop unilatérale et qui s'est avérée insuffisante pour résoudre les problèmes du Pentateuque.

Albert Strobel, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Geo Widengren. — *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1952). Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1955. 127 p. Prix : DM. 10,80 (cartonné).

Geo Widengren est depuis 1940 professeur à l'Université d'Uppsala. Depuis de nombreuses années il a étudié les problèmes que pose la royauté du Proche-Orient dans l'antiquité. Il vient maintenant de publier d'une façon succincte les résultats de son étude dans le livre sur la royauté sacrée dans l'ancien Orient et le judaïsme.

Ce livre (quelques conférences et des notes annexes) examine le caractère sacré et rituel du roi en Israël. Il est le directeur du culte en tant que grand-prêtre, dépositaire de la Torah et investi de la Sagesse divine. Tout cela ressort surtout de certaines de ses actions à la fête des Tabernacles (ancienne fête du Nouvel An). Ensuite l'auteur restitue le rituel royal et l'intronisation céleste à l'aide des psaumes dits d'intronisation et des oracles royaux proclamant la filiation divine du roi.

M. Geo Widengren reste fidèle à la construction élaborée par l'école scandinave (S. Mowinckel, J. Pedersen, A. Bentzen, I. Engnell) : l'Ancien Testament aurait conservé certains éléments qui permettraient de reconstituer « l'action cultuelle » par laquelle le roi est transféré dans la sphère de la divinité ou dans laquelle son pouvoir divin (ou magique) est renouvelé. La Bible elle-même ne contiendrait que des indices, car le souvenir explicite aurait été estompé par les rédacteurs. Mais en raison de la situation d'Israël qui fait partie du groupe des civilisations du Proche-Orient, ces indices trouveraient leur explication dans les cérémonies cultuelles de Mésopotamie, de Canaan ou d'Égypte. Là, il ne peut y avoir de doutes : le roi est au centre du culte, il est fils de dieu, il est revêtu du sacerdoce, il est sauveur de son peuple. Là encore, la fête du Nouvel An est bien un renouvellement liturgique de ses attributions.

Remercions l'auteur d'avoir apporté en plus des parallèles mésopotamiens toujours cités, le témoignage du milieu cananéen, dont l'influence est indéniable, et des liturgies samaritaines, négligées jusqu'à présent. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le détail de l'exposé. Mais l'argumentation brillante, ni les nouveaux témoignages ne peuvent enlever le malaise qu'on éprouve devant une hypothèse qui n'est pas confirmée par des faits et des documents certains. La théorie vaut pour la Mésopotamie, elle s'applique en partie aux institutions de Canaan et d'Égypte. Cela ne prouve pas encore qu'elle s'applique à Israël. Alors qu'elle cadre très bien dans l'ensemble de la théologie des autres peuples du Proche-Orient, elle est contraire à la théologie générale d'Israël. Malgré certaines similitudes entre l'idéologie royale en Mésopotamie et en Israël, il reste qu'il y a des divergences profondes qu'il n'est pas permis d'estomper pour faire valoir une thèse. Le père de Fraine

(*L'Aspect religieux de la Royauté d'Israël*, Rome, 1954) a fait une critique pertinente de ce procédé.

Pourtant le livre de M. Geo Widengren rendra service aux exégètes pour la compréhension de l'institution royale en Israël. Les parallèles suggèrent pour Israël la filiation divine métaphorique du roi. Si celui-ci n'est pas prêtre il exerce, en raison du caractère sacré de la royauté, certaines fonctions sacerdotales. Les analogies fournies par la littérature orientale peuvent expliquer ces particularités, mais ne prouvent pas qu'Israël les ait intégrées telles quelles dans son culte.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

W. ZIMMERLI. — *Das Alte Testament als Anrede* (Beiträge zur Evangelischen Theologie, Band 24). München, Chr. Kaiser Verlag, 1956. 105 p. Prix : DM. 6.—

M. Zimmerli appartient à cette génération d'exégètes protestants contemporains formés par l'école critique, mais qui s'est rendue compte du vide religieux que laisse une critique extrémiste de la Bible devenue un livre humain comme n'importe quel autre. Pour ces exégètes, il s'agit donc de retrouver la valeur religieuse de l'Ancien Testament surtout pour la prédication évangélique.

L'auteur fait un exposé théorique et pratique de sa méthode dans le livre dont le titre français pourrait être « le message de l'Ancien Testament ».

La critique biblique a établi que les livres historiques de la Bible, surtout le Pentateuque, contiennent une multitude de récits ayant eu une vie propre avant d'être incorporés dans le grand récit biblique tel que nous le lisons aujourd'hui. Quel était le sens du récit autonome et quel est celui du récit incorporé dans l'histoire biblique ? Cette question fait l'objet de la première conférence reproduite dans le livre. Avec M. Noth, M. Zimmerli admet la théorie qu'à l'origine de l'histoire biblique de l'Ancien Testament se trouve la formulation du Credo d'Israël. Ce Credo contenait, à l'origine, l'acte de foi en Yahweh, qui a fait sortir Israël du pays d'Égypte (Ex. 20, 2; Os. 12, 10; etc.), auquel s'ajoutait peu après le motif de l'entrée en Canaan. Autour de ce noyau primitif du Credo d'Israël s'est ajouté comme un préambule l'histoire des Patriarches, dans laquelle le Credo est projeté dans le passé comme une promesse d'avenir. Enfin pour donner à l'histoire d'Israël un horizon universel, on a ajouté l'histoire des Origines (Gen. 1-11), tandis que l'histoire de Josué à l'exil, œuvre du Deutéronomiste, représenterait une sorte de confession de l'infidélité du peuple élu.

Cette composition montre que les récits autonomes, souvent très profanes, ont pris dans la Bible un sens nettement religieux : c'est l'histoire du dessein de Dieu dans l'humanité en général, et en particulier dans le peuple élu, qui se dégage des grandes lignes et confère aux différents récits la valeur d'un témoignage en faveur de l'action de Dieu pour le salut de l'humanité.

La seconde conférence (Ézéchiel, témoin de la justice de Dieu), étend la même enquête sur les écrits prophétiques, dont le message religieux est plus facile à discerner. La troisième conférence (l'Ancien Testament dans la prédication de l'Église) expose la portée christologique de l'Ancien Testament qui contient donc des valeurs authentiquement chrétiennes. Deux sermons terminent le livre : ils sont un exemple pratique de cette valorisation de l'Ancien Testament dans la prédication chrétienne.

Pour ceux qui n'ont pas passé par la formation de l'école critique, les valeurs religieuses de l'Ancien Testament n'ont jamais été mises en doute. Pourtant deux excès sont passablement répandus. L'un qui majore la Bible jusqu'à vouloir y

trouver une révélation des sciences naturelles (témoin le concordisme du siècle dernier qui n'est pas encore mort), l'autre qui écarte l'Ancien Testament, parce que pour en saisir l'esprit il faut d'abord en pénétrer la lettre, ce qui n'est pas chose facile. Le livre de M. Zimmerli, qui dégage « l'esprit » de l'Ancien Testament grâce à une étude profonde de la « lettre », aidera grandement à cette intelligence. On récusera peut-être certains jalons méthodiques, il n'empêche que ses remarques sont pertinentes et fournissent une bonne méthode pour l'usage de l'Ancien Testament dans la prédication.

Albert Strobel, o.m.i.

* * *

B. Goelz, o.f.m. — *Pædagogiæ christianæ elementa ad mentem Encyclicæ « Divini Illius Magistri »*. Romæ, Herder, 1956. 256 p. — Lire 1.200.

In diem studiosius colitur scientia pædagogica cuius momentum semper melius conspicitur a clero catholico. Quæquidem « ars artium » jam inde a Constitutione Apostolica *Deus Scientiarum Dominus* ac nuperrime a Pio Papa XII per novam Constitutionem *Sedes Sapientiæ* enumeratur inter disciplinas omnino utiles « ad bonum militem Christi Jesu omni ex parte efformandum aptisque apostolicis armis locupletandum ».

Divulgans hæc *Elementa Pædagogiæ Christianæ* auctor intendit præprimis magistris sed etiam discipulis præbere manuale systematicum elaboratum juxta principia philosophica ac Litteras Encyclicas Pii Papæ XI *Divini Illius Magistri* quas in appendice operi suo adjunxit. Materiam tractandam in quattuor partes dividit :

1ª de educationis processu, ubi natura, munera ac media educativa examinantur;

2ª de educatore ac de educando;

3ª de familia, societate civili ac Ecclesia quatenus educationem assumunt;

4ª de pædagogiæ christianæ historia.

Hæc omnia stylo limpido brevibus in paragraphis exponuntur adjectis non paucis adnotationibus explicativis ac bibliographicis magni valoris. Quapropter hic liber valde utilis erit prima manuductio clericis navantibus studio pædagogico.

Attamen nobis videtur auctorem fuisse nimis sobrium præsertim in exponenda historia pædagogiæ. Desunt magna nomina quæ etiam tironibus non licet ignorare, ita v.g. Newman, Spalding, Foerster, Lindworsky, De Hovre.

Arnold Uleyn, o.m.i.,
Gijzegem (Belgium).

* * *

Antonio Casamassa. — *Scritti Patristici* (2 vol.). Lateranum, Nova Series, An. XXI-XXII, Romæ, 1955-1956. 218 et 365 p. (prix non indiqué).

Le regretté père Casamassa, o.e.s.a., s'était fait connaître par son remaniement du manuel de Manucci (1937) et surtout par ses ouvrages sur les Pères Apostoliques (1938) et sur les Apologistes grecs (1944), remarquables à cause de l'information sérieuse, de la probité scientifique et de la clarté de l'exposé. Chercheur infatigable, professeur vénéré et écrivain fécond, il fut incontestablement un des plus éminents patrologues italiens.

En groupant dans le premier de ces deux volumes un certain nombre d'articles, publiés dans différentes revues et devenus souvent quasi introuvables, Mgr Paschini rend un bel hommage à la mémoire du maître défunt et un service précieux à la théologie patristique. Nous y trouvons une étude sur la *Vita Constantini* d'Eusèbe,

d'autres sur saint Jérôme, Léonce de Byzance, Hilaire de Poitiers et plusieurs articles autour de saint Augustin. Le second volume comprend trois grands cours inédits : *Les Polémistes du II^e siècle*, Tertullien, Saint Augustin. Ces cours sont de véritables monographies d'une teneur exemplaire dans lesquels nous retrouvons les qualités maîtresses des œuvres antécédentes.

L'ouvrage se termine avec un registre complet de tous les noms cités (personnes et lieux) et une liste des nombreux manuscrits mentionnés. Au point de vue typographique également, l'édition fait honneur à la collection « Lateranum ».

L'importance et la valeur de ces études n'échapperont à personne.

Arnold Uleyn, o.m.i.,
Gijzegem (Belgium).

* * *

Roger Guindon, o.m.i. — *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1956. 24 cm., 360 p.

Au moment où l'on parle volontiers de la nécessité d'un renouveau en théologie morale, à l'encontre de certains conformismes qui ont pesé trop longtemps sur l'enseignement de cette discipline, il est particulièrement opportun de mettre en lumière les richesses inépuisées de la doctrine de saint Thomas. Le père Guindon vient d'accomplir ce travail; à le lire, on apprécie mieux tout ce que l'étude des mœurs chrétiennes gagne à être maintenue — comme le voulait saint Thomas — à l'intérieur de l'unique et indivisible théologie, à être par conséquent un prolongement de l'étude même de Dieu. Autrement, elle risque d'être coupée de ses sources révélées, de perdre son inspiration propre aussi bien que sa rigueur scientifique.

Ces deux composantes ont mis du temps à trouver leur point de juste équilibre, comme le montrent les cent cinquante premières pages du livre du père Guindon. Il est probable que l'auteur a été entraîné à développer cette partie plus qu'il ne l'avait prévu en prenant comme titre : *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* En tout cas, il a eu raison de penser que pour faire saisir l'originalité et la portée de la doctrine thomiste, il fallait d'abord évoquer le milieu historique où elle a été élaborée, avant d'en retracer les principales étapes dans les écrits mêmes de saint Thomas.

Les noms et les exposés que le père Guindon a retenus pour le siècle qui précède saint Thomas n'éclairent pas seulement les origines et les premiers essais d'organisation de la théologie morale; ils montrent, par contraste, que la place accordée à la béatitude dans la *Somme théologique* est éminemment significative parce qu'elle fournit à la *Secunda Pars* qui étudie le retour de l'homme à Dieu, outre le plan logique et l'agencement matériel, le principe directeur de tout l'exposé, par ailleurs si neuf.

Malgré tout ce que saint Thomas emprunte à Aristote pour réaliser son dessein de constituer une véritable science théologique des mœurs chrétiennes, le père Guindon n'a pas de peine à établir que la primauté et pour ainsi dire l'omniprésence de la béatitude, telles que les conçoit notre auteur, sont dues à l'Évangile plus qu'à l'*Éthique à Nicomaque.*

La même inspiration évangélique est relevée dans les questions que saint Thomas consacre à la Loi nouvelle. Le père Guindon insiste avec raison sur l'importance de ces textes qui soulignent le caractère propre de la Loi nouvelle ou son intériorité qui en fait une loi d'amour et de liberté. Pourquoi alors continuer à désigner la loi et la grâce comme des « principes extrinsèques » de la vie chrétienne ?

(P. 278.) C'est une façon courante de s'exprimer qui ne fait pas assez attention au texte où c'est Dieu qui est qualifié de « principium exterius movens ad bonum » (I^{a}-II^{ae}, q. 90, *prologus*).

Saint Thomas considère la loi et la grâce comme agissant en nous, de même que les vertus, en dépendance du Principe extérieur qui nous meut au bien. Dieu lui-même travaille de l'intérieur à nous rendre vertueux, en nous instruisant par sa loi et en nous aidant par sa grâce. Il y aurait illogisme à dire que les vertus sont principes intrinsèques, et à faire de la grâce un principe extrinsèque, puisque les principales vertus procèdent en nous de la grâce, comme nos facultés procèdent de l'essence de l'âme. La grâce est donc pour le moins aussi intérieure que les vertus. Quant à la loi, elle est d'autant plus parfaite qu'elle est plus intérieure et plus liée à la grâce.

On nous met en garde contre « la tentation d'imposer le schème néo-platonicien « existus-reditus » à une œuvre qui procède d'une inspiration fort différente » (p. 306) ; et on donne l'impression que le père Chenu aurait succombé à cette tentation en soutenant que ce schème de provenance et de retour fournit « un principe adéquat d'intelligibilité » du mouvement de la *Somme*. De son côté, le père Guindon s'est appliqué à montrer que ce principe est la béatitude.

Il me semble que les deux points de vue sont plutôt complémentaires qu'opposés. S'il est vrai, comme l'affirme M. Gilson dans un texte cité p. 179, que « les théologiens du XIII^{e} siècle sont partis de la foi pour assumer, en les métamorphosant à sa lumière, les sciences philosophiques de leur temps », on peut concevoir que le schème néo-platonicien « existus-reditus » expressément utilisé dans le commentaire sur les *Sentences* (p. 191) demeure sous-jacent dans la *Somme*, le Christ étant considéré ici et là comme l'agent de notre retour à Dieu, ce qui ne diminue aucunement l'importance du thème de la béatitude.

Une bibliographie et des tables détaillées contribuent à faire de ce livre un précieux instrument de travail. Le lecteur déjà familier avec l'histoire de la théologie médiévale constatera parfois que la transcription de certains noms propres n'est pas uniforme ou s'écarte de l'orthographe accoutumée. Mais, comme tous ceux qui étudient la *Somme théologique*, il sera reconnaissant au père Guindon d'avoir comblé une lacune, en nous donnant une solide introduction historico-doctrinale à la *Secunda Pars* dont les historiens s'accordent à reconnaître la profonde originalité.

Joseph-M. Parent, o.p.

* * *

Henry van Laer in collaboration with Henry J. Koren. — *The Philosophy of Science*. Pittsburg, Duquesne University, 1956. 26 cm., xvii-164 p.

Volume Six in the "Philosophical Series" of the "Duquesne Studies" is the first part of a treatise on the philosophy of science. It bears the subtitle "Part One: Science in general", and is to be followed by another volume, "Part Two", which will deal with the division of the sciences and the proper nature of the various groups of sciences. The author is Doctor of Science and professor at the State University of Leyden (Netherlands), while his collaborator, Father Koren, C.S.Sp., is associate professor at Duquesne and has already to his credit two text-books in Thomistic Philosophy.

One finds in this well-planned book a thorough treatment of the various meanings, the object and the foundation of science, of the kinds and degrees of abstraction, of the problem of necessity and contingency, of scientific methods, of hypothesis and theory, of the different views on the truth-value of theories in

experimental science, of demonstration, etc. Practically all those topics are already dealt with in most treatises on Logic, and the chief merit of a text on the philosophy of science, which aims at elucidating the logical and epistemological aspects of science, is to be a selection and rearrangement of material that is not entirely new. Because this volume does precisely that in a clear and orderly fashion, it is a highly commendable text for class use.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXX. Washington, Catholic University of America, 1956. 23 cm., 248 p.

The main theme of the thirtieth annual meeting of the Association was the role of philosophy in the Catholic liberal college. The proceedings of that meeting, which was held in Cincinnati in the Spring of 1956, contain the Presidential Address given by Vincent Edward Smith on "Wisdom and Science", and the Annual Association Address by Mortimer Adler, who dealt with the nature of controversy and the method of constructing the controversies about philosophical subjects.

A paper on the role of the philosophy of nature in Catholic liberal education revived the dispute concerning the relation between the sciences of nature and the philosophy of nature, and also described at length a curriculum, in experimental use in some Chicago schools, that embodies a philosophy of nature revised by a group of teachers at the River Forest Albertus Magnus Lyceum.

In a paper on the role of metaphysics in the Catholic liberal college, the speaker took issue with Van Steenberghen, and also stressed the difficulty of teaching metaphysics to undergraduates.

There were six Round Table Discussions, and several papers read at each one. We would like to mention two, in particular; one given by Fr. Bochenski on "Scholastic and Aristotelian Logic", and another by Fr. O'Reilly, who made an historico-textual scrutiny of the Tertia Via, and concluded that this Way must be taken as a metaphysical demonstration that God exists, but that understood physically we cannot conclude to His existence. It is a pity that the Proceedings do not report the animated discussion that arose over this last point.

Here is a list of the topics of some of the other papers : "Metaphysical analysis of the Beautiful and the Ugly"; "Maritain on Education for Freedom"; "The threat of Academic Freedom"; "Some historical origins of Rationalism in Catholic philosophy manuals"; "Natural wisdom and some recent philosophy manuals"; "Judgement and existence"; etc.

This volume, just as its predecessors, deserves a place in every philosophical library.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Joachim Nacuco. — *Ius Pontificalium. Introductio in Cæremoniale Episcoporum.* Parisiis-Tornaci-Romæ-Neo Eboraci, Desclée et Socii, [1956], xxi, 1 f., 404 p.

Le *Cérémonial des Évêques* (CE) est le complément du *Pontifical romain* (PR): celui-ci présente la description des fonctions liturgiques accomplies par les évêques; celui-là pose les normes à observer dans l'exercice des fonctions pontificales. Nacuco avait publié, en 1945, une *Expositio juridico-practica* du PR. A cette occasion, le R.P. H. Bugnini avait exprimé le souhait que l'auteur rédigeât un commentaire

semblable du CE et du *Rituel romain*. La première moitié de ce double vœu est maintenant réalisée.

Le commentaire de Nacuco sur le PR était une explication complète des fonctions liturgiques épiscopales, même si les divers titres y étaient regroupés, afin de permettre une composition plus équilibrée à l'intérieur d'un cadre plus logique. Le présent ouvrage sur le CE se présente comme une *Introduction*, et non comme un commentaire : plusieurs normes, en effet, sont tombées en désuétude; d'autres ont été introduites après la publication du CE; enfin, un dernier groupe de cérémonies (celles de la semaine sainte) ont été récemment refondues en entier. Au surplus, un autre liturgiste prépare un commentaire proprement dit. L'auteur omet donc les fonctions pontificales en particulier.

Le *Jus Pontificalium* comprend trois livres. Le livre I^er^, *De personis*, répond bien à la rubrique. Il s'attache à l'ordre du *Codex Juris Canonici*, Pars I, sect. II, *De clericis in specie*, à l'exclusion des personnes morales et des clercs qui, en vertu de leur titre propre, ne sauraient remplir des fonctions pontificales. On y traite successivement : 1° du souverain pontife, détenteur du pouvoir suprême dans l'Église, et de ceux qui participent à ce même pouvoir à titre de juridiction ou de simple honneur; 2° des évêques et des clercs qui participent au pouvoir épiscopal. A la liste des primaties en Amérique, il faudra ajouter, dorénavant, celle de l'archevêque de Québec, récemment constituée par le Saint-Siège (S. C. Cons., *Quebecensis. Decretum*, 24 janv. 1956 : dans *A.A.S.*, 48 [1956], p. 109-110).

Le livre II, *De rebus*, étudie : 1° les vêtements des prélats, 2° le ministère pontifical (les vêtements et les insignes pontificaux), 3° les églises majeures (catégories, ornementation, mobilier, disposition), 4° l'héraldique ecclésiastique.

Le livre III, *De functionibus pontificalibus in genere*, traite des *pontificalia*, i.e. des cérémonies qui requièrent l'usage de la crosse et de la mitre. L'auteur distingue judicieusement, d'un côté, le port de la mitre, absolument indispensable dans toute cérémonie pontificale et autorisé par le droit ou par privilège, et de l'autre, l'usage de la crosse qui est un signe de la juridiction de l'Ordinaire du lieu et lui est réservé. Ce livre considère les différentes fonctions pontificales (au trône, au faldistoire, à la banquette), le droit épiscopal d'assister aux cérémonies et de bénir, le lieu où l'évêque revêt les vêtements pontificaux, etc.

Un résumé aussi bref ne saurait donner une idée adéquate du mérite de l'ouvrage. D'un mot, c'est un vrai cours juridico-liturgique sur les cérémonies pontificales. Le *Jus Pontificalium* offre toutes les garanties qui assurent la haute valeur scientifique : la logique du cadre, la rigueur de l'exposé, la richesse de l'information, la connaissance de l'histoire, l'utilisation des sources, l'abondance de la bibliographie.

Indispensable pour les liturgistes, le traité de l'auteur, surtout aux livres I et II, rendra encore des services appréciés aux canonistes qui y trouveront des éclaircissements, des exposés, des inventaires rarement groupés dans les ouvrages qui s'occupent des « personnes » et des « choses ».

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.

* * *

Aspects de la Dialectique. Paris, Desclée de Brouwer, 1956. 22 cm., 380 p.

Ce deuxième volume de la collection « Recherches de Philosophie », qui paraît sous les auspices de l'Association des professeurs de philosophie des Facultés et Instituts catholiques de France, n'est pas un ouvrage homogène mais plutôt un mélange d'articles contribués par une quinzaine d'auteurs. Ce ne sont pas seulement

les aspects qui diffèrent, mais on peut se demander s'il y a entente sur la signification du mot « dialectique », qui est pris dans un sens qu'aucun dictionnaire ou vocabulaire ne donne. Le père Marc a beaucoup fait pour tâcher d'accréditer ce mot dans le sens de « mode de penser », « méthode de saisie du réel », « constante de la philosophie dès qu'elle s'accepte résolument métaphysique ». Il paraîtrait même que « la dialectique est une ontologie ». L'idéal vers lequel aspire cette « dialectique » c'est « l'intégralité totale des données phénoménologiques initiales sur lesquelles elle aligne ses raisonnements qui se développent à partir des contraires ». Évidemment, on est loin de la logique traditionnelle et des suppositions diverses que Platon, Aristote, les Scolastiques et même Kant donnèrent au mot « dialectique ». On est plus près de Hegel, avec sa logique des oppositions, et de Kierkegaard, pour qui la dialectique exclut l'immédiat et implique le raisonnement, la comparaison, la polyvalence et l'ambiguïté. On prétend réduire toute la philosophie à la dialectique, qui serait la connaissance de l'être avec toutes ses particularités concrètes et son histoire.

Dans ce volume, où l'on semble se soucier tout d'abord de méthodologie, la part du lion (i.e. un tiers du livre) revient au père Marc, qui en profite pour réaffirmer la doctrine de ses trois importants ouvrages, *Psychologie réflexive, Dialectique de l'Affirmation* et *Dialectique de l'Agir,* et pour répondre à certaines critiques qui lui ont été faites. En lisant le père Marc, l'incident d'Esaü et de Jacob revient à la pensée; on peut encore discerner, sous la « bonne odeur » de la dialectique, la « voix » plus ou moins nette d'une philosophie qui ne s'éloigne pas trop de ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie scolastique. Mais, que d'ambages, d'ambiguïtés et de circonlocutions ! Il est vrai qu'il faut être de son temps et parler le langage du XX^{e} siècle; tout de même, cela devient assez embrouillant pour ceux qui sont habitués à la lucidité et la simplicité du vocabulaire thomiste.

Après le long article du père Marc sur *Méthode et Dialectique* et celui de Paul Ricœur sur *Négativité et affirmation originaire,* suivent des études historiques sur des points particuliers de la pensée d'Héraclite, de Platon, de Plotin, du Pseudo-Denys, de saint Augustin, de Duns Scot, de Hegel, de Marx, de Hamelin, de Merleau-Ponty, du père Fessard, etc.

Il y a aussi un compte rendu du colloque qui, en 1955, groupa autour de Heidegger un certain nombre de philosophes français désireux de mieux comprendre la pensée du maître sur ce qu'est la philosophie.

Ceux qui sont déjà initiés et convertis à la nouvelle signification du mot « dialectique » pourront trouver profit à la lecture laborieuse de ces pages. Les autres continueront probablement à se demander où l'on veut en venir.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

"Esse"
chez saint Albert le Grand

Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits

La métaphysique de saint Albert le Grand n'a pas retenu beaucoup l'attention des historiens de la philosophie médiévale. Sa philosophie naturelle a suscité de belles études, surtout ses doctrines psychologiques. Mais la philosophie première, cette discipline que le Docteur universel, après Aristote et avec tous ses contemporains, appelle sagesse et place au sommet de l'édifice intellectuel, a été négligée. Grabmann écrivait, en 1932, que la métaphysique de saint Albert attend encore un exposé d'ensemble [1]. L'année suivante, M^gr^ de Raeymaeker, alors professeur au séminaire de Malines, traçait un premier tableau général de cette métaphysique, le seul que nous connaissions jusqu'à présent [2]. Mais les limites d'un article de revue ne pouvaient permettre à l'auteur de présenter une étude définitive de son sujet. Des exposés généraux sur l'histoire de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, ont consacré un chapitre ou un paragraphe à saint Albert [3]. Sur ce même problème encore, le père Meersseman a écrit un excellent paragraphe, dans son ouvrage *Geschichte des Albertismus* [4]. La doctrine des transcendantaux a fourni le sujet de bonnes études particulières [5].

1 M. Grabmann, *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliche Characterbild*, München, 1932, p. 20.

2 L. de Raeymaeker, *Albert le Grand philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique*, dans *Rev. néoscol.*, 35 (1933), p. 1-36.

3 V.g. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 3e éd., Fribourg (Suisse), 1949, p. 357; M.-D. Roland-Gosselin, o.p., *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Kain, 1926 (Bibliothèque thomiste, VIII), p. 172-184.

4 G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*. Heft I. *Die Pariser Anfänge des kölner Albertismus*, Paris, 1933, p. 48-70.

5 H. Kuehle, *Die Lehre Alberts des Grossen von der Transzendentalien*, dans *Philosophia Perennis* [...], Regensburg, 1930, t. 1, p. 129-147; H. Pouillon, *La Beauté, propriété transcendantale, chez les Scolastiques*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du M.A.*, 15 (1946), p. 263-329.

Tout récemment, A. Hufnagel publiait une étude sur le problème de la personne selon saint Albert [6]. C. Ferro vient de résumer brièvement les doctrines métaphysiques qui sont la base de l'éthique dans le *De bono* [7]. Mais il semble toujours vrai de dire que la métaphysique de saint Albert attend encore un exposé d'ensemble.

L'article que nous publions aujourd'hui constitue le chapitre d'introduction à un ouvrage sur *La constitution métaphysique de l'être créé, dans les premières œuvres de saint Albert le Grand.* Saint Albert décrit la métaphysique, en termes aristotéliciens, comme la science qui étudie l'être en tant qu'être *(ens inquantum ens).* La parenté des termes *esse* et *ens* nous a suggéré de placer cette analyse des divers sens du mot *esse* chez saint Albert, au seuil même d'une étude plus étendue sur sa métaphysique. L'utilisation d'un terme aussi important nous donnera une première idée de l'allure générale de la métaphysique albertinienne.

Nous avons limité nos recherches aux premiers écrits de saint Albert, l'ensemble des traités connus sous le titre général de *Summa de Creaturis* et le *Commentaire sur les Sentences.* On a souvent signalé que les commentaires sur les écrits d'Aristote sont difficiles à interpréter. Si nous parvenons à définir assez clairement les positions maîtresses du saint docteur dans ses premiers écrits, il sera ensuite plus facile d'utiliser ses œuvres postérieures et d'y faire le partage entre ses idées personnelles et celles qu'il ne fait que relever dans l'auteur qu'il commente [8].

[6] A. Hufnagel, *Das Person-Problem bei Albertus Magnus,* dans *Studia Albertina* [...] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* (Supplementband 4), Münster, 1952, p. 202-233.

[7] C. Ferro, *Metafisica ed etica nel De bono di S. Alberto Magno,* dans *Riv. Filos. neoscol.,* 45 (1953), p. 434-464.

[8] Nous avons utilisé pour ce travail l'édition complète des œuvres de saint Albert publiée à Lyon, en 1651, par le P. Jammy, o.p. La pagination et la numérotation des questions sont très souvent fautives dans cette édition. En particulier, à la seconde partie du tome 19, qui contient le *De homine* (cité ici comme *Summa* II). Nous donnons d'abord dans nos citations, la référence aux œuvres, selon les divisions en questions ou distinctions, articles, etc., puis nous indiquons le tome, la page, la colonne et le paragraphe dans l'édition de Jammy. Quand il y a une erreur dans l'édition, nous donnons d'abord les chiffres de l'édition puis, entre crochets [ ], les chiffres exacts. Les tomes 15 et 19 contiennent deux traités chacun (le t. 15, les livres II et III du *Commentaire sur les Sentences* et le t. 19, la *Summa de IV Coæquævis* et la *Summa de homine*). Les références à la deuxième partie de chacun de ces volumes sont identifiées par une astérisque au chiffre de la page : v.g., t. 19, p. 178*.

Nos recherches étaient achevées quand parut l'édition critique du *De bono* (voir *Revue Phil. de Louvain,* 50 [1952], p. 526-527). Depuis lors, des occupations fort étrangères aux recherches historiques nous ont empêché d'étudier à fond ce nouveau

Un premier emploi du terme *esse*, assez peu inattendu il est vrai, nous indique le sens général du mot : *secundum esse* y est opposé à *secundum intentionem*, *secundum rationem* ou *secundum actum* (l'acte de connaissance), pour marquer la différence entre le monde objectif et l'ordre intentionnel. Ainsi les réalités mathématiques, selon qu'elles sont considérées pour elles-mêmes par l'intellect abstractif, ne sont ni des *quantitates* ni des *quanta*, mais seulement des *intentiones*. C'est uniquement dans cet ordre de l'abstraction et non selon leur *esse*, que ces réalités sont « séparées » du monde sensible [9]. Saint Albert attribue les erreurs de David de Dinant à l'ignorance de cette distinction; comprenant mal une phrase d'Aristote, il a cru que l'âme devait être matérielle parce que, en connaissant, elle s'identifie aux choses. Cette identification a lieu *secundum actum* et non *secundum esse* [10]. La distinction entre les deux ordres est strictement basée sur les deux actes qui les déterminent : l'ordre objectif, sur l'*actus naturæ*; l'ordre intentionnel, sur l'*actus rationis* [11].

Mais il est plus d'un aspect dans le bloc objectif qui s'offre à la connaissance et *esse* peut désigner plusieurs de ces aspects. Le passage suivant, où *esse* est employé en deux sens différents, donnera une idée de cette variété de signification. Il y est question des rapports de l'âme humaine avec le corps.

> **Ad aliud dicendum, quod secundum esse non dependere a corpore dicitur duobus modis, scilicet quod [non] sit forma et virtus corporea, sicut est calidum et frigidum, vel harmonia compositionis, vel lapideitas. Sic verum est quod secundum esse non dependet a corpore : quia potest esse sine illo, licet non sit in ultima perfectione sine ipso. Vel potest**

texte. Une lecture attentive des premières questions sur le *Bien*, ne nous a rien livré que nous n'ayons déjà trouvé dans les autres traités.

9 « Mathematica prout sunt abstracta, non sunt quantitates, nec quanta, sed intentiones quantitatum et quantorum : mathematica enim secundum esse non sunt separata a naturalibus et sensibilibus, sed secundum intentionem tantum » (*Summa* II, tr. 1, q. 35 [37], art. 2, ad 2 : t. 19, p. 178*, B, 11). *Secundum actum* et *secundum esse* (*Summa* I, tr. 4, q. 24, art. 1, arg. 2 : t. 19, p. 87, B, 2).

10 *Summa* II, tr. 1, q. 5, art. 2, ad 4 : t. 19, p. 40*, A, 7. Cette distinction vaut autant pour la connaissance sensible que pour l'intellection, car saint Albert parle d'une abstraction dans la sensation. V.g. pour la connaissance visuelle, *Summa* II, tr. 1, q. 43 [45], art. 5, ad 3 : t. 19, p. 225*, B, 7. Voir U. Daehnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus*, Leipzig, 1934, p. 30 et suiv.

11 « Ad id autem quod contra hoc obiicitur per ultimam rationem, dicendum quod duplex est actus, scilicet actus naturæ, et rationis. Actus naturæ dat esse naturale quod est esse simplex, et quæ sunt eadem in illo actu, simpliciter sunt eadem. Actus autem rationis est intentio et ratio rei, non principium esse, sed principium cognitionis : et propter hoc quæ illo actu sunt eadem, non sunt simpliciter eadem, sed secundum quid » (*Summa* II, tr. 1, q. 55 [57], art. 2, *ad sed contra* : t. 19, p. 267*, A, 4).

esse sensus, quod dependentia ad corpus non sit de esse et definitione ipsius. Sic est falsum : quia substantialiter determinatur ad corpus [12].

Esse peut donc signifier l'existence et, en ce sens, l'âme humaine ne dépend pas du corps car elle peut exister sans lui. *Esse* peut également désigner la nature exprimée dans la définition; comme le rapport de l'âme au corps est substantiel, l'âme dépend du corps *secundum esse* sous cet aspect [13]. Nous étudierons d'abord les textes où *esse* semble désigner l'existence, cet emploi étant plus courant dans la langue philosophique actuelle.

I. — EXISTENCE.

Gilson a tracé les lignes générales de l'évolution qu'a subie le sens des mots *être* et *exister* dans l'usage des philosophes et il a montré comment les deux termes sont graduellement devenus à peu près synonymes [14]. Quand il parle strictement, saint Albert n'emploie *existere* et *existentia* qu'en un sens très précis, entièrement déterminé par l'étymologie. *Existere, sistere ex*, veut dire *procéder de* et désigne l'acte qui convient à un effet de par son apparition dans l'univers sous l'influence d'un agent extérieur. Ainsi les divers noms qui peuvent désigner la substance ne sont pas tous synonymes : *substantia* est employé pour désigner une chose selon l'acte par lequel elle soutient les accidents et *existentia*, pour exprimer l'acte de procéder d'un autre [15]. Saint Albert donne même au mot un sens encore plus fort : on peut dire que les personnes de la Sainte Trinité sont des *existentiæ*, parce qu'elles sont toutes trois ou le point d'origine ou le résultat d'une procession; ce même nom ne peut convenir aux Anges, si on les considère seulement selon leurs rapports mutuels, car ils ne procèdent pas l'un de l'autre [16]. Le saint docteur ne s'en tient pourtant pas toujours à cette signification stricte et l'on trouve souvent *existere*, *existentia* et *existens* employés pour désigner le fait d'être, sans que le

[12] 2 *Sent.*, d. 17, art. 2, ad 3 : t. 15, p. 165, B, 5.

[13] Saint Albert dit parfois que la définition exprime l'*esse* et parfois il le nie. Cette apparente contradiction est due à une variation du sens d'*esse* : la définition exprime bien la nature de la chose, mais elle n'explique pas le mode selon lequel cette nature est réalisée de fait.

[14] E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, Paris, 1948, p. 14-16.

[15] 1 *Sent.*, d. 5, art. 6, sol. : t. 14, p. 112, A, 5; 4 *Sent.*, d. 11, art. 1, ad 1 : t. 16, p. 149, B, ult.; 1 *Sent.*, d. 20, art. 1, ad 3 : t. 14, p. 336, B, 3.

[16] 1 *Sent.*, d. 23, art. 1, ad 2 : t. 14, p. 356, A, ult.

contexte implique un rapport à un agent producteur [17]. Ces termes ont même parfois un sens très faible, comme dans le passage suivant : *Est enim forma intrinseca dans esse, et existens pars eius cui dat et hæc non est Deus* [18].

Esse est souvent utilisé en un sens assez rapproché de la signification stricte d'*existere*. Il est tout naturel que l'on reconnaisse cette idée dans les textes qui ont trait à la création, à la durée des choses et à leur opposition au néant. Cette signification se retrouve surtout quand *esse* est employé comme verbe, mais les textes ne manquent pas où on la reconnaît même si le terme est employé comme substantif [19].

On trouve plus souvent *esse* employé pour exprimer l'idée d'être, sans aucun rapport explicite à une cause productrice. Dans le texte suivant, *esse* et *existentia* sont utilisés l'un pour l'autre en ce sens :

> Sed cum duo sunt in ratione præteriti, scilicet præteritio, et *existentia* in præterito, id quod nobilitatis est, debet attribui Deo : et illud quod ignobilitatis, debet removeri [...]. Unde cum dicitur, Deus fuit, notatur *existentia* indeficiens secundum præteritum, sine præteritione [...]. Similiter cum dicitur, Deus erit, notatur duo in futuro, scilicet protensio *esse* ultra præsens nunc, et hoc est nobilitatis, unde secundum hoc dicitur de Deo : et expectatio entis in potentia, quod non est actu, et hoc est infirmitatis : et secundum hoc non dicitur de Deo [20].

Ce passage nous amène à examiner le sens que saint Albert donne au terme *esse* quand il l'applique à Dieu. On connaît l'importance métaphysique attachée par les médiévaux au texte de l'*Exode*, où Dieu se définit lui-même comme *Celui qui est*. Saint Albert, avec tous ses contemporains, se demande si ce nom est propre à Dieu. Voici sa réponse :

> Solutio. Ad hoc dicendum, quod esse essentiæ, puro et simplici intellectu entis Deo proprium est : omne enim aliud ens est aliquid plus quam simplex essentia : quod probatur sic : Sumatur ipsum ens creatum in absoluto entis intellectu, de quo dicit Philosophus : Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Istud ens verum est quod non habet aliquid in se præter ens : tamen quia creatum est, de

17 V.g. 2 *Sent.*, d. 3, art. 5, sol. : t. 15, p. 39, B, 3; 2 *Sent.*, d. 19, art. 1, *sed contra* 3 : t. 15, p. 180, B, ult.; 2 *Sent.*, d. 26, art. 2, ad 2 : t. 15, p. 248, B, ult.; 1 *Sent.*, d. 23, art. 1, ad 3 : t. 14, p. 356, B, 2. Sur ce sens d'*existentia*, voir E. Gilson, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, dans *Mediæval Studies*, 8 (1946), p. 155-158. Remarquer le beau texte de Richard de Saint-Victor cité p. 156-157.

18 1 *Sent.*, d. 20, art. 1, sol. : t. 14, p. 336, A, 6.

19 V.g. *Summa* I, tr. 1, q. 1, art. 3, arg. 3 : t. 19, p. 3, B, 4; *Summa* I, tr. 4, q. 71, art. 1, ad 2 : t. 19, p. 216, A, 6; 1 *Sent.*, d. 2, art. 11, ad q. 2 : t. 14, p. 39, B, 5.

20 *Summa* I, tr. 2, q. 6, art. 3, sol. : t. 19, p. 47, A, 1; 1 *Sent.*, d. 43, art. 1, ad 3 : t. 14, p. 633, A, 4.

> necessitate ponit habitudinem ad creantem : et hæc habitudo aliquid est in ipso, licet sit respectu alterius : unde hæc habitudo cum ente creato facit concreationem et compositionem, et sic non est ei proprium simpliciter esse [21].

Nous devrons revenir plus loin sur le sens de l'expression *esse essentiæ*. Saint Albert l'emploie ici pour expliquer le sens de *Qui est* comme nom divin (la même remarque vaut pour *simplex essentia*) et cela suffit à marquer sa signification générale : *essentia* a une valeur transcendantale et correspond à *esse* et *ens*. Le terme *esse* semble bien désigner l'existence; c'est pourquoi *Qui est* convient à Dieu comme son nom propre car lui seul réalise parfaitement la qualité d'*esse* atteinte directement dans ce nom. Mais on aura remarqué comment l'argumentation ne porte pas sur la signification même du nom. Saint Albert se contente de démontrer que tous les êtres créés dépendent d'un autre et que cette relation de dépendance compose avec leur être. C'est donc à cause de sa simplicité que seul Dieu peut strictement être dit *Qui est*, et non en raison du sens spécial que l'*esse* peut avoir en lui. On garde la même impression à lire la longue réponse à la deuxième question du même article. Saint Albert y explique les relations entre les divers noms qu'on peut donner à Dieu. Il insiste pour dire que notre intelligence ne peut pas circonscrire la réalité divine dans une appellation. Il conclut :

> Tamen cum dico, quod substantia, vel sapientia, vel bonitas significant quid est Deus : esse autem, vel qui est significat esse, vel ens, vel essentiam infinitam, sive pelagus substantiæ infinitum : nolo dicere quod substantia aliquid addendo enti trahat ipsum in partem, sed quia talis determinatio sit secundum rationem intelligendi per nomen hoc : in re non est additio, sed æqualis simplicitas [22].

Ici encore, c'est la simplicité dans la manière de signifier la réalité divine qui fait des termes *esse*, *ens*, et par conséquent de l'expression *Qui est*, le nom propre de Dieu. Le contenu même de ces vocables n'est pas invoqué. Un peut plus loin, saint Albert se demande quelle est la justification des termes *veritas*, *incommunicabilitas* et *simplicitas* quand on les applique à Dieu. A quoi il répond :

[21] 1 *Sent.*, d. 2, art. 13, sol. : t. 14, p. 41, A, 2; 1 *Sent.*, d. 8, art. 15, *ad aliud* : t. 14, p. 149, B, 2.

[22] 1 *Sent.*, d. 2, q. 13, ad 2 : t. 14, p. 41, A, 6. Noter *esse vel qui est significat esse*; l'idée est claire, le nom *Qui est* désigne Dieu selon sa nature propre, son *esse (vel ens, vel essentiam infinitam)*. Mais l'adjonction d'*esse* au sens d'existence, comme équivalent de *qui est*, donne à la phrase une résonance bizarre : *esse significat esse*.

3 Item. Veritas et entitas secundum actum, quæ vera est entitas in inferioribus, non est nisi gratia esse vel quo est : ergo videtur quod in divinis veritas sit de pertinentibus ad essentiam : simplicitas autem dicitur a privatione partium componentium : ergo videtur, quod simplicitas sit a privatione primarum partium componentium esse : hæc autem sunt quod est et esse secundum Boetium : ergo simplicitas in divinis, erit ab indifferentia quod est et esse in divinis. SOLUTIO. Ultimæ obiectioni consentiendo dicimus, quod ista tria accipiuntur ita quod veritas sumetur ab esse essentiæ, incommunicabilitas autem ab eo quod est, simplicitas autem ab indifferentia utriusque. Et quod obiicitur secundo loco, quod non est quod est in divinis vel suppositum, nisi in persona, dicendum quod hoc verum est secundum rem, sed ex modo intelligendi, cum dicitur, Deus, significatur divinitas in habente, et illud habens dicitur suppositum non in ratione personæ : et gratia illius sequitur substantiam divinam incommunicabilitas [23].

L'expression *esse essentiæ* revient ici et elle est mise en relation avec le couple *quod est - quo est* emprunté à Boèce. La simplicité divine consiste en ce que Dieu n'est pas composé, comme les créatures, d'une nature spécifique et d'un sujet concret (même si *Deus* est un nom concret et désigne la divinité *in habente*, sans faire allusion aux personnes qui sont les seuls vrais sujets de la nature divine). Si donc on veut nommer Dieu selon son *esse essentiæ*, on l'appelle *vrai* et cet *esse essentiæ*, c'est sa nature, par laquelle il est vraiment lui-même : *veritas et entitas secundum actum, quæ est vera entitas, non est nisi gratia esse vel quo est.* Tout l'exposé sur la *vérité* divine est dans le même ton [24]. Encore à la même *distinction*, saint Albert demande : *An creaturæ comparatæ ad Creatorem dicuntur quasi non esse.* Il répond : pour nous, être, c'est dépendre de Dieu, car tout ce que nous sommes est en nous par Dieu, pour Dieu et en Dieu (*quidquid sumus ab ipso et ad ipsum et in ipso continente est*). De plus, comparés à lui, nous ne sommes qu'imperfection et composition [25]. Quand il revient ailleurs au problème de la simplicité divine, la conclusion est la même : Dieu seul est vraiment simple et cette simplicité absolue lui est propre, car tous les autres êtres sont composés [26].

[23] 1 *Sent.*, d. 8, art. 2, arg. 3, et sol. : t. 14, p. 137, A, 2-3.

[24] V.g. « [verum] Proprietas autem est secundum quod est consequens esse divinum, et inquantum divinum est, et non consequens aliud esse : sicut etiam dicimus proprietatem trianguli rectilinei habere tres æquos duobus rectis, eo quod sequitur triangulum, in quantum rectilineus et triangulus » (1 *Sent.*, d. 8, art. 1, *ad quæst.*, ad. 2 : t. 14, p. 136, B, 4).

[25] 1 *Sent.*, d. 8, art. 11, sol. : t. 14, p. 144, A, ult.

[26] « Et nota quod simplicitas est duplex, scilicet in esse, quæ est penes indifferentiam quod est et quo est sive esse, et secundo in his quæ adventitiæ naturæ sunt in inferioribus, ut accidentia » (1 *Sent.*, d. 8, art. 24, ad ult. : t. 14, p. 156, B, 1).

De tous les noms divins, *Qui est* est donc celui qui désigne le plus parfaitement la réalité de Dieu, mais cette supériorité est due surtout à la simplicité de son mode de signification. La valeur existentielle du terme *esse* est à peine signalée. L'explication de cette pauvreté se trouve sans doute dans les données même du problème des noms divins. Saint Albert insiste beaucoup sur leur sens causal, même s'il admet que ce n'est pas là leur unique valeur. Or le centre d'intérêt qui l'a retenu dans son étude de l'être fini, c'est la nature des choses et leur complexité; leur existence est un fait dont toute la justification se trouve dans leur rapport à une cause productrice. *Esse* ne désigne jamais l'existence des créatures comme une perfection, la perfection suprême, dont il faille chercher l'explication ontologique dans la constitution même de l'être qui existe. On peut alors dire que l'*esse* est un accident. Saint Albert adopte, au moins une fois, le vocabulaire avicennien en cette matière quand il se demande : *An esse soli Deo sit proprium et aliis accidat* :

> Solutio. Dicendum quod accidens dicitur quod contingit inesse, et non inesse, et causa contingentiæ istius est ex parte subiecti quod causat accidens. Ad similitudinem ipsius et non proprie dicitur hic accidens quod contingit alicui propter hoc quod est in potentia non causæ intrinsecæ, sed extrinsecæ quæ est efficiens : omne enim esse creatum fuit in potentia, et potuit non esse quantum ad potentiam causæ efficientis : et ideo dicitur accidens [27].

Nous n'avons pas trouvé d'autre exemple d'emprunt explicite à Avicenne sur ce point, mais l'idée était presque inévitable. Du point de vue où il se place, l'existence des créatures devait apparaître à saint Albert comme un accident, non pas à cause de ses rapports avec la nature des choses, mais en raison de son caractère adventice. Elle échoit aux choses quand Dieu la leur donne sans que rien en elles l'appelle ou l'exige. L'idée d'être appliquée à Dieu dans une telle perspective, n'a donc pas la force spéciale de signification qu'elle acquiert dans une métaphysique de l'existence et la distinction entre Dieu et l'être créé est surtout marquée par l'opposition entre la simplicité absolue et la composition de nature.

[27] 1 *Sent.*, d. 8, art. 15, sol. : t. 14, p. 149, A, 4.

II. — NATURE.

Dès lors, il ne faut pas s'étonner quand on découvre que le sens d'*existence* n'est pas le plus caractéristique du terme *esse* dans la métaphysique albertinienne. Il est une autre acception beaucoup plus fréquente, très variable dans ses nuances, qui nous retiendra plus longtemps. Les affirmations où on la trouve peuvent laisser l'interprète longtemps perplexe; plus d'une fois on ne saurait décider avec certitude de quel sens il s'agit. Mais l'ensemble des textes ne laisse pas subsister beaucoup d'hésitations sur l'orientation de la pensée de saint Albert. Voici d'abord un passage clair malgré sa bizarrerie :

> Ad primum ergo dicendum, quod Angelus est substantia composita, et tamen non est ex materia et forma : sed est substantia composita sicut substantia quæ habet in se plura, scilicet *esse quod est*, et *esse quo est*, de quo melius dicetur infra [28].

L'idée exprimée ici est familière à saint Albert; il fait grand usage du couple *quod est - quo est* pour expliquer la différence entre Dieu et les créatures spirituelles, tout en rejetant l'hylémorphisme universel. *Esse*, dans *esse quod est* et *esse quo est*, a donc le sens très général de *réalité* : les substances angéliques sont composées de deux éléments, deux principes réels, le suppôt et la nature commune. Mais, comme saint Albert remplace souvent par *esse* le *quo est* de ses contemporains pour revenir au vocabulaire de Boèce, l'adjonction d'*esse* à *quo est* donne un tour insolite à sa phrase.

Ce sens général de *réalité* se retrouve souvent. *Universum esse* désigne la totalité des êtres [29]. De même on pourra dire de l'intellect agent : *suum intelligere est suum esse* [30]. Toute la valeur de l'intellect agent consiste dans son activité par rapport à l'intellect possible. De même, on ne peut dire *ex non substantia fit substantia* si on entend que *non substantia* soit un élément constitutif de l'*esse* de la substance [31]. L'*esse formale* de la couleur et de la lumière comme objets de la vue est le même, car la couleur est visible seulement par l'effet de la lumière [32]. On peut considérer l'âme humaine dans son *esse* selon

28 *Summa* I, tr. 4, q. 20, art. unic., ad 1 : t. 19, p. 80, A, 2.
29 1 *Sent.*, d. 36, art. 10, sol. : t. 14, p. 536, A, 2; ID., 2 *Sent.*, d. 1, art. 10, *sed contra*, 1 : t. 15, p. 15, B, 2.
30 *Summa* II, tr. 1, q. 53 [55], art. 6, *ad quæst.* 1 : t. 19, p. 258*, B, 2.
31 *Summa* II, tr. 1, q. 16 [17], art. 3, ad 16 : t. 19, p. 86*, A, 4.
32 *Summa* II, tr. 1, q. 19 [20], art. 1, ad 4 : t. 19, p. 90*, B, 5.

qu'elle est une substance spirituelle [33]. En ce sens, on trouve employés équivalemment *secundum naturam* et *secundum esse* [34], *in seipsa* et *in esse* [35]. Parlant de la connaissance que Dieu possède des réalités créées, saint Albert distingue les deux problèmes soulevés par Aristote : *Aliud est cognoscere quia est res et aliud quid est res,* mais il définit ensuite le second problème comme portant sur *quid est esse rei* [36]. A propos de l'incarnation du Verbe, il dit que la chair du Christ y fut soumise au devenir *secundum esse carnis* [37].

Ens est souvent employé comme équivalent d'*esse,* en ce sens très général de réalité; saint Albert dira par exemple en expliquant le sens de l'expression *subsistens veritas* :

> Ad aliud dicendum quod veritas dicitur hic ens purum et impermixtum : et hoc solum convenit Deo : omne enim esse creatum permixtum est habitudinibus ad minus ad causas exteriores et ad sequentia : sicut hoc ipsum ens, licet in se simplex sit, tamen ponit habitudinem ad creantem et habitudinem ad ea cum quibus est componibile : et istæ habitudines non nihil sunt in ente : et ideo permixtum est et non veritas pura [38].

Nous avons déjà trouvé la même pensée dans un autre texte; remarquons seulement comment *hoc ipsum ens* et *in ente* suivent tout naturellement *omne enim esse creatum.* Le sens d'*ens* et d'*esse* est tellement faible dans les formules de ce genre que saint Albert y substitue parfois *res,* comme dans le passage suivant :

> Sed hoc iterum non videtur verum : quia dicit Philosophus, in penultima propositione causarum, quod inter *esse* cuius est substantia et actio in momento æternitatis et *esse* cuius substantia et actio est in momento temporis, est medium et est *res* cuius substantia est in momento æternitatis et actio eius in momento temporis [39].

Cette manière d'employer *esse* est illustrée à souhait dans un texte où saint Albert cherche à préciser en quel sens on peut dire des créatures : *melius et verius sunt in Deo quam in seipsis.* Pour bien comprendre les affirmations des *Sancti* sur ce point, il faut distinguer quatre *esse* de la créature : le premier, *in natura sua,* l'*esse* qui convient aux choses considérées telles qu'elles sont dans la réalité; le second,

33 1 *Sent.*, d. 3, art. 34, sol. : t. 14, p. 85, B, 3.
34 V.g. 3 *Sent.*, d. 40, art. 4, ad 11 : t. 15, p. 357, A, 10.
35 V.g. 3 *Sent.*, d. 23, art. 7, sol. et ad 1 : t. 15, p. 234, A, 7-8; 4 *Sent.*, d. 16, art. 7, ad 5 : t. 16, p. 314, A, 3; 2 *Sent.*, d. 31, art. 1, ad 1 : t. 15, p. 285, B, 4.
36 1 *Sent.*, d. 36, art. 3, arg. 4 et resp. : t. 14, p. 533, A, 2 et p. 524, B, 2.
37 4 *Sent.*, d. 10, art. 10, ad 3 : t. 14, p. 148, B, 2.
38 1 *Sent.*, d. 8, art. 15, *ad aliud* : t. 14, p. 149, B, 2.
39 4 *Sent.*, d. 11, art. 3, *penultima opinio* : t. 16, p. 153, B, 3.

in ratione naturæ, dans leur nature, séparée par l'abstraction des individus où elle est réalisée de fait; le troisième, *in exemplari primæ causæ*, l'*esse* des créatures dans la connaissance divine; enfin le quatrième, commun aux trois premiers, l'*esse creaturæ*, l'être de la créature selon le concept même de créature. Saint Albert explique alors comment les êtres créés sont *melius et verius* en Dieu qu'en eux-mêmes bien qu'ils ne soient pas *simpliciter* selon l'être qu'ils ont en Dieu. Il examine ensuite une autre solution. D'aucuns proposent de distinguer entre *esse rei* et *esse rem*; selon le premier point de vue, les créatures sont plus parfaitement dans la connaissance divine, non pas selon le second. Cette solution n'est pas satisfaisante, dit-il, car elle ne résout pas le vrai problème, celui de l'*esse rei*. La distinction est valable, mais comme l'*esse rei* est vraiment ce qu'est la chose, c'est de cet *esse* qu'il faut savoir où il se trouve réalisé le plus parfaitement. L'*esse rem* suivra en conséquence, bien qu'il ne soit pas identique à l'*esse rei* [40]. Le texte est intéressant car la distinction entre *esse rei* et *rem esse* peut suggérer que saint Albert n'identifie pas ce qu'est la chose avec l'existence de cette chose [41]. Mais on voit en même temps que cette existence est donnée comme un fait dont l'importance n'est pas

[40] « Solutio. Sine præiudicio potest dici quod cum dicitur creaturæ sunt melius et verius in Deo quam in seipsis, quod ibi comparatio sit duplicis esse creaturæ; et hoc necesse est simpliciter accipere abstractum ab hoc esse et illo, in quo fit comparatio. Et ut hoc intelligatur, distinguamus quadruplex esse creaturæ, scilicet primum in natura sua. Secundum in ratione naturæ quod abstrahitur ab illo quod est in natura propria. Tertium quod est naturæ in exemplari primæ causæ existentis et non simpliciter. Quartum est quod est commune ad omnia ista, quod est esse creaturæ quocunque modo existens. Dico ergo quod in dictis Sanctorum, comparatur tertium esse ad primum et secundum, secundum rationem quarti. Quia omnis comparatio est in aliquo communi utrique comparatorum; est autem excessus comparationis, non secundum idem in quo est comparatio, sed secundum comparata; et ideo tertium esse, secundum id quod est illa, excedit primum et secundum, et hoc planum est quod intendunt Sancti, cum ipsi probent pro tanto ibi verius esse, quia ibi est creatrix essentia. Non autem fit comparatio, ita quod utrumque comparatorum referatur ad creaturæ esse in natura, sicut refertur id quod est secundum quid et simpliciter; oportet enim illud ad idem referri si debeat fieri comparatio in illo; et ideo hoc non attenditur. Unde quod creatura in se est simpliciter et in Deo secundum quid, hoc non facit ad propositum secundum intentionem Sanctorum; quia comparatio fit hic in ratione communi, quod est quartum esse, quod se extendit ad esse simpliciter et secundum quid; et excessus notatur secundum veritatem et nobilitatem comparatorum ad invicem, ut prius diximus. Alii dicunt sic : quod aliud est esse rei et aliud rem esse; et concedunt quod esse rei verius est in Deo quam in se sed non res. Sed tunc adhuc eadem erit questio de esse rei; esse enim rei apud nullum unquam vocatur, nisi quo res est id quod est. Et sic ad esse rei sequitur esse rem, licet non idem sit esse rei et esse rem ipsius. Unde oportet redire ad superiorem solutionem » (1 *Sent.*, d. 35, art. 11, sol. : t. 14, p. 516-517).

[41] Saint Albert ne fait que rapporter cette opinion et la rejette comme principe de solution pour le problème à l'étude. Il est impossible de voir quel sens il donne lui-même à cette distinction.

considérable. Le problème de l'être se pose tout entier du côté de l'*esse rei*; c'est celui-là qui importe quand on veut connaître la valeur de réalité des choses.

Dans la même ligne de pensée, mais en un sens plus précis, *esse* désigne souvent l'essence, la nature spécifique. On en trouve un exemple indiscutable dans la doctrine de la composition des êtres créés en *quod est* et *quo est*, puisque saint Albert désigne souvent le *quo est*, la nature, par *esse* [42]. Le même usage se retrouve dans d'autres contextes. Ainsi la différence spécifique s'unit au genre comme principe de l'*esse* des choses [43]. On rencontre très souvent en ce sens l'affirmation de Boèce : *species est totum esse individuorum* [44]. Les êtres composés de matière et de forme sont parfaits dans leur *esse* par l'union de ces deux principes [45]. La conflagration finale où périra l'univers détruira les quatre éléments selon leurs qualités actives et passives, mais il ne semble pas que leur *esse specificum* sera détruit [46].

A. « Esse » et forme substantielle.

Esse désigne encore la constitution interne des choses en certaines formules très fréquentes et qui tiennent au cœur même de la pensée de saint Albert, par exemple : *esse est a forma, forma dat esse.* L'affirmation est d'une exégèse délicate. On la rencontre dans saint Thomas, et certains historiens, Gilson par exemple, y trouvent la doctrine centrale de la métaphysique thomiste de l'être créé : la forme est l'explication fondamentale de la perfection d'exister, comme participée par la créature [47]. Il serait facile de succomber ici à la tentation des formules identiques et de croire saint Albert... thomiste. Ce serait une erreur.

[42] V.g. 1 *Sent.*, d. 3, art. 33, sol. : t. 14, p. 84, A, ult.

[43] « Præterea quæritur de hoc quod [Angelus] dicitur intellectualis. Cum enim differentia sit de principiis esse, videtur quod non debeat sumi a consequentibus : potentia autem intelligendi consequens est esse spiritus intellectualis : ergo. Ad illud quod quæritur de hoc quod dicitur intellectualis dicendum, quod intellectuale hic sumitur a natura et non a potentia quæ consequitur esse : sicut enim dicitur anima rationalis et vegetabilis et sensibilis. Quando autem intellectuale est naturalis potentia quæ est species qualitatis, tunc sumitur ab eo quod sequitur esse » (*Summa* I, tr. 4, q. 20, art. unic., arg. 1 et resp. : t. 19, p. 79, A, 2 et 80, A, 3). Id., 3 *Sent.*, d. 7, art. 5, introd. : t. 15, p. 88*, A, 1.

[44] V.g. 3 *Sent.*, d. 10, art. 1, quæst[1a] 2, *sed contra* 2 et resp. : t. 15, p. 106*, A, 7 et p. 107*, B, 5.

[45] 4 *Sent.*, d. 12, art. 14, ad 1 quæst[1æ] 1 : t. 16, p. 181, A, 3.

[46] 4 *Sent.*, d. 47, art. 7, sol. : t. 16, p. 891, A, 3.

[47] E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, Paris, 1948, p. 105-107.

Le rôle de la forme comme principe de l'*esse* est souvent souligné par saint Albert à propos de tous les cas où il admet la composition hylémorphique. Ainsi la forme du ciel, quelle qu'elle soit, donne au ciel l'*esse*, la permanence, la figure et le mouvement [48]. La forme substantielle est cause de l'unité dans l'être car elle constitue la substance en acte, *in esse et ratione*; en effet, être en acte *in esse et ratione*, c'est être par sa nature et son espèce propre [49]. Les vertus sont greffées sur la grâce sanctifiante comme les puissances d'opération sur l'âme; le premier acte de toute forme substantielle est l'*esse* de la réalité dont elle est la forme, à quoi les facultés viennent ensuite s'ajouter comme principes des actes seconds, des activités de l'âme [50]. L'âme se trouve donc être forme du tout, les puissances informant à leur tour chacune des parties du sujet, pour les constituer en principes d'opérations [51]. La cause de la fièvre est la fumée de la matière en putréfaction lorsque cette fumée s'accumule autour du cœur; mais la forme de la fièvre c'est l'inégalité des humeurs, en quoi se trouve formellement l'*esse* de la fièvre [52].

Saint Albert exprime la même pensée quand il affirme que la matière est en puissance par rapport à l'*esse* et que cet *esse* ne lui vient que par la forme. D'elle-même, en effet, la matière n'a qu'un *esse* incomplet, celui d'un sujet récepteur, d'une puissance; c'est la forme qui donne à ce sujet l'*esse* absolu (*simpliciter dictum*) :

> **An materia sit ? Ad primum proceditur sic : 1. Forma dat esse : ergo quod caret omni forma, caret omni esse : sed materia prima**

[48] *Summa* I, tr. 3, q. 7, art. 2, ad 2 : t. 19, p. 5, B, 2.

[49] « Forma substantialis dicitur, quia facit actu substantiam in esse et ratione : actu autem et ratione esse est esse per speciem et rationem propriam : in natura autem non est nisi unicum esse unius rei, et una res quæ habet unicum esse : cum ergo unumquodque unum tantum sit, ut dicit Boetius, unumquodque tantum unum esse habet : ergo tantum unam formam substantialem quæ dat esse illud » (1 *Sent.*, d. 19, art. 17, sol. : t. 14, p. 332, A, 7). Id., 1 *Sent.*, d. 24, art. 1, sol. : t. 14, p. 371, A, 7. Saint Albert dit même *forma est esse et ratio rei*, v.g. 1 *Sent.*, d. 24, art. 3, sol. : t. 14, p. 375, A, 6; 1 *Sent.*, d. 31, art. 9, arg. et resp. : t. 14, p. 461, A et p. 462, A.

[50] 2 *Sent.*, d. 26, art. 11, sol. : t. 15, p. 260, A, ult.

[51] « Ad id quod contra obiicitur, dicendum quod sicut est in anima, sic est etiam in gratia : et sicut est in potentiis animæ, ita est in virtutibus et cæteris gratiis spiritualibus : sed anima (ut dicit Philosophus in secundo de anima) est actus totius, et dans esse toti corpori : et partes animæ quæ sunt potentiæ, dant esse partibus corporis. Unde ipse dicit quod si oculus esset animal, visus esset anima eius » (4 *Sent.*, d. 7, art. 5, ad *sed contra* quæst[1ae] 1 : t. 16, p. 91, B, 4). Id., 4 *Sent.*, d. 8, art. 13, ad 7 : t. 16, p. 118, A, 5; *Summa* II, tr. 1, q. 17, art. 3, arg. 22 : t. 19, p. 82*, B, 4.

On trouve chez saint Albert un usage tout différent de la distinction entre *forma partis* et *forma totius*; l'essence est alors désignée comme *forma totius* et la forme substantielle comme *forma partis* (voir *infra*, p. 226*).

[52] 4 *Sent.*, d. 17, art. 17, sol. : t. 16, p. 387, B, 4.

> secundum rationem materiæ primæ accepta, caret omni forma : ergo caret omni esse : et quidquid caret omni esse nihil est : ergo materia prima nihil est secundum rationem materiæ primæ accepta, quia caret omni forma : ergo caret omni esse. [...] Quod concedimus dicentes ad primum, quod forma dat esse : materia autem habet esse subiecti et potentiæ : et hoc habet a seipsa, et hoc non est esse simpliciter sed secundum quid [53].

La question était évidemment posée à propos de l'existence. L'objection et la solution doivent bien avoir un certain sens existentiel, mais il est intéressant de noter que saint Albert raisonne plutôt en termes de *nature* : *nihil est.* L'objection revient à ceci : d'elle-même, la matière première n'est rien, elle ne peut donc pas exister. La solution répond : la matière première a une certaine réalité, comme puissance; cette réalité, celle d'un sujet, elle l'a par elle-même. Le sens existentiel d'*esse* a presque complètement disparu dans la dernière affirmation : *et hoc habet a seipsa et hoc non est esse simpliciter sed secundum quid.*

Par rapport à l'*esse*, la matière n'est pas dans une situation identique selon qu'elle se rencontre dans les corps célestes ou dans les corps terrestres corruptibles.

> Dicendum, quod cœlum est compositum ex materia et forma : sed materia sua non determinatur nec cognoscitur nisi per potentiam ad ubi tantum, sicut enim dicit Philosophus in fine primi physicorum, 'subiecta natura scibilis est secundum analogiam' : et in hoc differt a materia generabilium et corruptibilium, quæ determinatur et cognoscitur per potentiam ad esse et ad dispositiones accidentales et ad quantitatem et ad ubi. Potentia autem ad esse, non est in materia cœli : et propter hoc non est separabilis a forma sua : nec e converso forma separatur ab ipsa : et hoc innuit Philosophus quando dicit, 'cum dico cœlum, dico formam : et cum dico hoc cœlum dico materiam' : materia enim in cœlo individuat et particularizat formam, et [non] separatur ab ipsa : eo quod non est in potentia ad formam aliam [...] [54].

Le problème de l'incorruptibilité n'est pas vraiment posé ici en termes d'existence. La matière des corps célestes peut recevoir une seule forme, qui détermine toute la potentialité de cette matière dans l'ordre de l'*esse*. On ne trouve donc pas parmi ces corps une multiplicité d'individus de même espèce. La matière est ainsi inséparable de sa forme, c'est-à-dire qu'elle ne peut la perdre et en acquérir une autre, comme c'est le cas de la matière des corps corruptibles. Nous sommes donc ramenés à la même conception que nous avions trouvée dans les autres textes : l'*esse* dont il s'agit, c'est l'*esse* constitutif, la nature;

[53] *Summa* I, tr. 1, q. 2, art. 1, ad 1 : t. 19, p. 8, A, 9.
[54] *Summa* I, tr. 3, q. 7, art. 3, sol. : t. 19, p. 52, B, 6; ID., *ibid.*, ad 2 : p. 53, A, 3.

l'incorruptibilité ne consiste pas surtout à ne pouvoir pas cesser d'exister, mais à être fixé dans une nature soustraite au changement.

Tel semble bien être le sens du passage cité, au moins son sens direct. Cette dernière réserve s'impose, car on ne rendrait pas complètement compte de la pensée de saint Albert en refusant de reconnaître un rapport entre la forme substantielle et l'existence des choses. Cela devient encore plus évident quand saint Albert utilise la même doctrine pour établir l'incorruptibilité de l'âme humaine. Nous avons trouvé deux exposés de ce problème : le premier dans la *Summa de homine*, l'autre dans le *Commentaire*. Voici le premier :

> Et ponantur primo rationes Avicennæ, quæ ut melius intelligantur, fiet hæc divisio. Omne quod corrumpitur, per se vel per accidens corrumpitur. Et dico per se corrumpi, quod habet contrarium : per accidens autem, quod corrumpitur corruptione alterius ex quo dependet esse eius. Ergo rationalis anima aut corrumpitur per se, aut per accidens. Si per se : ergo in ipsa est potentia destruendi antequam destruatur. Similiter antequam destruatur est in ipsa actus permanendi. Iste igitur actus permanendi et potentia destruendi, aut insunt animæ rationali secundum idem aut secundum diversa. Si secundum idem : ergo secundum idem aliquid est actu et potentia, quod falsum est. Esse enim quod est actu, a forma est actu : et esse quod potest non esse, a materia potest non esse, quæ potest suscipere aliam formam. Si secundum diversa : ergo anima rationalis est ex diversis, quorum unum facit eam esse actu, et alterum facit, quod potest non esse : ergo erit ex materia quæ est subiectum generationis et corruptionis et transmutationis [...] [55].

Saint Albert poursuit minutieusement l'analyse de l'opinion d'Avicenne et conclut en disant que les relations de l'âme humaine avec le corps ne peuvent absolument pas en faire un être corruptible. Le sens général de l'explication est assez clair, malgré la complexité de l'argumentation disjonctive. Ce qui nous intéresse pour le moment c'est l'insistance apportée, dans le passage que nous venons de citer, à faire voir dans la forme un principe d'actualité et dans la matière l'origine de la potentialité et de la corruptibilité : *esse enim quod est actu, a forma est actu : et esse quod potest non esse, a materia potest non esse, quæ potest suscipere aliam formam* [56]. Notons d'abord qu'*esse* substantif, signifie ici *être, chose*, d'une façon très vague. L'explication de l'incorruptibilité de l'âme revient à ce que nous avons déjà lu au sujet des corps célestes : l'âme serait corruptible si elle comportait un

[55] *Summa* II, tr. 1, q. 59 [61], art. 2, ratio 24 : t. 19, p. 286*, A, 2.
[56] Nous étudierons plus loin la notion d'*actus* dans ses applications à la forme et à l'*esse*.

élément potentiel susceptible de changer de forme. Les corps célestes sont incorruptibles parce que l'élément potentiel dont ils sont composés ne peut pas changer de forme; l'âme humaine est incorruptible parce qu'elle ne comporte aucun élément potentiel, matériel. Cette matière ne peut être identifiée avec la réalité actuelle qu'est l'âme même, car rien n'est en même temps acte et puissance. Elle n'est pas non plus un élément composant avec la réalité actuelle de l'âme. L'âme est donc, d'elle-même, seulement principe d'actualité. Cette actualité a certainement une valeur existentielle, mais cette valeur n'est guère soulignée dans notre texte. Le problème de l'incorruptibilité est posé ici encore une fois, en termes stricts, du point de vue du changement de nature.

Le deuxième exposé sur le même problème reprend exactement la même argumentation, empruntée à Avicenne, mais en des termes un peu différents :

> Ratio autem Avicennæ physica est, et hæc est : Si anima corrumpitur corrupto corpore : aut corrumpitur per se, aut per accidens. Si per se, cum secundum Philosophiam nihil corrumpatur per se nisi quod habet potentiam ex compositione contrariorum ad non esse, oportet animam simul habere actum existendi ut nunc, et potentiam non existendi : aut secundum idem, aut secundum diversa. Non secundum idem : quoniam nunquam idem est principium existentiæ, quia existentia est a forma, et principium corruptionis est compositio ex contrariis : ergo habebit hoc a diversis [...] [57].

Le premier texte disait *ergo in ipsa est potentia destruendi antequam destruatur. Similiter antequam destruatur est in ipsa actus permanendi.* Destruction et permanence se rapportent nécessairement à l'existence; saint Albert les mettait en relation avec acte et puissance pour refuser de les attribuer toutes deux au même principe. Il dit maintenant : *oportet animam simul habere actum existendi ut nunc, et potentiam non existendi.* D'autre part, il semble bien que *esse enim quod est actu, a forma est actu* soit exprimé dans le deuxième texte par *existentia est a forma.* Le deuxième exposé rend donc plus évident le fait que la forme substantielle a un rôle à jouer par rapport à l'existence des choses, mais le premier texte fait bien voir comment cette existence est vue surtout comme une permanence, une durée, ce que le deuxième passage indique d'ailleurs *(actum existendi ut nunc). Existentia* ne

[57] 2 *Sent.*, d. 19, art. 1, *sed contra* 3 : t. 15, p. 181, B, ult.

désigne donc pas ici l'acte de procéder d'un autre, selon le sens strict du terme; encore moins, semble-t-il, l'acte d'être, la perfection d'être, au sens plein du mot. Le rôle de la forme par rapport à l'*esse* consiste surtout à être dans une chose l'élément formel de sa nature et, par conséquent, la garantie de sa permanence, de sa conservation actuelle dans l'existence. On peut donc dire en toute vérité : *existentia est a forma* [58].

Il est même un autre aspect du rôle de la forme substantielle comme raison suffisante de l'existence. Elle est le motif principal de la production des choses, la cause finale de la génération et du corps. Dans la génération, l'action du principe générateur atteint le composé directement et non ses parties; cependant cette action ne porte pas sur le sujet pour lui-même, mais en vue de sa forme, car l'*esse* du sujet n'est que pour l'*esse* de la forme [59]. La même idée revient à propos de la création. Par exemple, saint Albert demande si Dieu pouvait créer un monde meilleur que celui qu'il a produit de fait. Le problème peut être abordé du point de vue de la potentialité de la matière. La capacité de toute créature pouvant s'étendre sans limite, il semble que Dieu n'avait qu'à augmenter cette capacité, il aurait alors pu la combler et le monde eût été plus parfait. Saint Albert répond que cela est indiscutable, mais qu'on entre ici dans le domaine du bon plaisir divin. Dieu, tel le *dator formarum* platonicien, comble tous les êtres de l'*esse substantiale*, selon la capacité qu'il a bien voulu leur donner, la décision qu'il a prise de limiter cette capacité rendant impossible qu'il fasse le monde meilleur qu'il l'a fait. Une fois cette décision prise, dont il est le seul maître, il donne l'*esse substantiale*, aux uns par la forme simple des éléments, aux autres par la forme des mixtes, à d'autres par l'âme végétative [60], etc. Cet *esse substantiale* accordé aux choses par l'inter-

58 Nous nous permettons de citer ici un texte de saint Thomas qui illustre bien la différence entre les deux docteurs : « Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cuius actus est ipsum esse » (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 54).

59 « Actio agentis in generatione non est super subiectum propter subiectum, sed propter formam. Cuius ratio est : quia esse subiecti non est nisi propter esse formæ. Et ex hoc sequitur, quod illud agens est respectu esse subiecti et respectu esse formæ » (*Summa* II, tr. 1, q. 1, art. 6, sol. : t. 19, p. 6, A, 2).

60 « Ad aliud dicendum quod Deus dedit capacitatem istam sed non dedit maximam quam potuit dare. Et si quæratur, quare hoc ? Dico quod ex sapientia non disposuit dare maiorem, et noluit dare maiorem : et quare noluit, ego ignoro, sed ipse novit : sed verum est, quod hæc data capacitas, quoad esse substantiale impleri melius non poterat : quia, ut dicit Plato, secundum merita materiæ dantur formæ : et ideo

médiaire de leur forme semble bien être leur *esse* constitutif [61]. En le leur accordant, Dieu les produit dans l'être actuel, existentiel, mais il ne semble pas que tel soit le sens premier du texte. Le rôle de la forme se ramène à ceci qu'elle est la première voulue, dans l'intention de l'agent, parce qu'elle porte en elle la perfection dont le Créateur veut gratifier l'être nouveau qu'il produit. On peut donc bien dire *existentia est a forma.* L'affirmation garde un sens très fort, même si on ne pense pas à la cause productrice : tant qu'elle est sous l'influence de la forme, la matière ne peut changer de nature et le composé ne peut cesser d'exister. Mais dès que la fonction de la forme est examinée pour elle-même, saint Albert pense spontanément à l'*esse* substantiel, ce qu'est la chose.

On comprend alors que le *quo est,* la nature commune telle qu'on la trouve réalisée dans les individus, puisse être désigné du nom d'*esse.* L'élément formel dans cette nature, c'est la forme substantielle. Cette forme donne l'*esse* à la matière et au composé, car elle leur communique une nature, un être spécifique. Dans le tout ainsi constitué, c'est à la nature même que revient le rôle de *forma totius,* la forme substantielle n'est que *forma partis,* car son sujet immédiat est la matière, mais la *forma totius* résulte de la diffusion de la forme substantielle dans la matière et dans le sujet [62]. C'est pourquoi l'âme végétative n'est pas

nobiliori materiæ datur melior forma, et unicuique forma secundum quod est capax, ut dicit Avicenna [...]. Et sic est etiam de datore formarum Deo, quod omnia implet esse substantiali secundum eorum capacitatem, quædam forma elementi, quædam forma mixti, quædam autem anima vegetabili, et quædam sensibili et quædam rationali, secundum quod magis recedunt ab actu contrarietatis... » (1 *Sent.,* d. 44, art. 2, ad ult. : t. 14, p. 634, A, ult.).

[61] Cet *esse substantiale* est parfois donné comme équivalent à *secundum esse et rationem specificam* : « Loquendo proprie autem de anima, dicimus ipsam esse substantialem formam, quæ constituit id cuius est forma, secundum esse et rationem specificam » (*Summa* II, tr. 1, q. 2, art. 1, ad 4 : t. 19, p. 7, B, 2). En un sens plus général, l'*esse substantiale* de l'acte moral est décrit comme étant déterminé par la fin de la volonté (4 *Sent.,* d. 16, art. 23, sol. : t. 16, p. 334, A, 6).

[62] 1 *Sent.,* d. 3, art. 33, sol. : t. 14, p. 84, A, ult. 2 *Sent.,* d. 2, art. 2, ad 2 : t. 15, p. 27, B, ult. Tous les commentateurs ne sont pas d'accord sur les relations entre la *forma partis* et *la forma totius* à l'intérieur du composé. L'interprétation que nous en donnons semble bien être confirmée d'une façon assez certaine, par un texte où saint Albert analyse en détail la réalité de l'âme et son rôle dans le corps. Il expose d'abord la fonction de l'âme comme forme substantielle du corps considéré comme composé physique, puis comme principe animateur du corps vivant, enfin il la décrit comme *natura hominis, ut homo est.* Dans ce rôle, supérieur aux deux premiers, l'âme donne à l'homme l'*esse* et la *ratio* d'homme. Cette conception de l'âme comme nature de l'homme est bien un peu augustinienne, mais elle fait voir clairement ce que saint Albert entend quand il dit que l'âme donne l'*esse* : « Tertium inquantum est natura hominis, ut homo est, natura inquam, dans homini esse hominis et rationem, secundum

identique dans toutes les plantes; à la vigne elle donne l'*esse vitis*, à l'olivier l'*esse olivæ* [63]. En un sens similaire, on peut parler d'une grâce opérante, car la formule n'implique pas que la grâce se produise elle-même. *Operans* ne désigne pas une cause efficiente, mais un principe du genre de la forme substantielle par rapport à l'*esse*. La forme, en effet, ne produit pas l'être comme le ferait un agent extérieur, elle le donne plutôt, en se diffusant elle-même dans le sujet qu'elle détermine. On peut donc dire que, considérée strictement selon son rôle propre de forme, elle se fait elle-même dans le sujet; c'est ainsi qu'elle donne l'*esse* qui est son acte.

> Dicendum ad primum quod operans dicitur quia operatur esse bonum in voluntate : et dicitur operari sicut forma facit esse, non sicut efficiens. Hoc autem facere quod est formæ, non est nisi diffusio sui in formato. Et ideo bene concedo quod forma absolute accepta actu formæ, non efficientis, facit se in formato : sed nihil facit se secundum eamdem considerationem acceptum : et efficiens non facit se etiam in diversis considerationibus acceptum : sed quia forma non proprie facit sed dat, et suum dare est diffusio sui et informatio, ideo forma dat esse quod est actus illius formæ, et operatur, et hoc est esse suum in formato [64].

Facit se in formato, suum dare est diffusio sui in formato indiquent bien de quel *esse* il s'agit [65]. Sans vouloir diminuer le sens existentiel de certains textes, on doit reconnaître que la pensée de saint Albert est habituellement différente.

B. L'« ESSE » COMME ACTE.

On aura remarqué le passage des termes *factio* et *datio* au terme *actus*, pour décrire le rôle de la forme par rapport à l'*esse*. Cela nous amène à étudier les textes où *esse* est donné comme acte. *Actus*

quod Philosophus dicit in 2 de anima, quod anima est substantia secundum rationem : quia dat esse et rationem corpori animato » (3 *Sent.*, d. 15, art. 3, sol. : t. 15, p. 152*, A, 6).

63 *Summa* II, tr. 1, q. 8, art 1, ad 5 : t. 19, p. 57*, A, 8.

64 2 *Sent.*, d. 26, art. 7, sol. : t. 15, p. 253, A, 3; *Summa* II, tr. 1, q. 53 [55], art. 4, particula 1, ad 1 : t. 19, p. 255*, A, 6; 2 *Sent.*, d. 26, art. 5, ad arg. : t. 15, p. 251, B, 2; *Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 2, ad 3 : t. 19, p. 22*, B, 2.

65 Saint Albert semble parfois admettre que le rôle de la forme puisse être décrit en termes de causalité efficiente; mais il veut seulement insister alors sur le fait qu'elle est principe actif. Par exemple, *Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 7, sol. : t. 19, p. 32*, B, 5; 4 *Sent.*, d. 14, art. 24, sol. : t. 16, p. 251, A, 2; 1 *Sent.*, d. 42, art. 3, sol. : t. 14, p. 614, B, 6. Il parle même d'une *operatio formæ substantialis quæ est esse* (2 *Sent.*, d. 39, art. 2, ad 1 : t. 15, p. 349, B, 6). Quand il distingue strictement, comme il le fait à propos de la grâce opérante, il choisit plus soigneusement ses mots; ainsi il écrit ailleurs : « Cum igitur unum sequatur esse, sequitur formam ut dantem esse et efficientem ut facientem esse » (1 *Sent.*, d. 31, art. 9, ad ult. : t. 14, p. 462, B, 3).

s'emploie en deux sens, selon saint Albert. Selon sa signification propre, le terme désigne ce qui a été produit *(quod actum est)* par l'agent, au moyen du mouvement et de la transformation de la matière; en ce sens, la forme elle-même est l'acte premier, tant la forme naturelle que la forme produite par l'activité artistique. On appelle également *actus*, ce qui résulte de l'activité de la forme dans la matière et le composé, l'*esse* : *quod actum est a forma in materia et composito et hoc est esse* [66]. Dans les deux acceptions, *actus* est employé passivement et désigne l'effet d'une cause. *Esse, actus formæ* désigne donc la nature produite par la forme dans la matière et le composé. C'est pourquoi la vérité de la nature humaine, considérée pour elle-même, consiste dans l'indivision de l'acte et de la puissance, car cette indivision donne à une chose d'avoir sa vraie nature *secundum actum*, c'est-à-dire selon le complément que lui donne sa forme : la vérité de la pierre vient de ce par quoi elle a un véritable *esse* de pierre, la vérité de l'homme, de ce par quoi il a un véritable *esse* d'homme [67].

Le sens d'*actus* n'est pourtant pas toujours aussi rigide. L'âme est souvent décrite comme acte du corps ou du composé, précisément dans son rôle de principe de l'*esse*. *Actus* ne peut alors avoir que le sens général de *perfection* ou mieux de *principe de perfection* [68]. Même en décrivant l'*esse* comme acte, saint Albert donne au mot un sens plus large. La définition que Boèce donne de l'éternité, décrit cet état bienheureux non pas tel qu'il se trouve en Dieu, mais tel qu'il est participé par les saints. Ceux-ci ont part à l'éternité divine selon l'acte

66 « Ad aliud dicendum quod actus duobus modis dicitur. Uno modo dicitur secundum proprietatem nominis, scilicet secundum id quod actum est ab efficiente per motum et transmutationem materiæ, et sic forma in natura ultima dicitur actus, et ad similitudinem etiam huius in artificiatis dicitur forma artificialis actus. Dicitur etiam actus illud quod actum est a forma in materia et composito, et hoc est esse » (*Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 1, ad 10 : t. 19, p. 20*, B, ult.).

67 « Dicendum, quod veritas humanæ naturæ dicitur dupliciter, scilicet abstracte et concrete. Abstracte secundum hoc est indivisio potentiæ et actus : quia hæc facit rem habere veram naturam secundum actum, id est, secundum complementum suæ formæ, sicut veritas lapidis est a quo est verum esse lapidis, et veritas hominis a quo est verum esse hominis » (4 *Sent.*, d. 44, art. 5, sol. : t. 16, p. 834, A, ult.). Id., à propos du Christ : 3 *Sent.*, d. 5, art. 6, sol. : t. 15, p. 60, B, 1.

68 En ce sens général, l'âme est dite *actus primus*, v.g. : « Actus non est perfectio rei nisi sit primus actus qui dat et facit esse, quemadmodum dicit Philosophus (2 *de Anima*, t. 9) quod si oculus esset animal, visus esset anima eius » (*Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 1, ad 7 : t. 19, p. 20*, A, ult.). Les opérations produites par l'intermédiaire des puissances sont alors dites actes seconds, v.g. *Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 2, sol. : t. 19, p. 21*, B, 5; 4 *Sent.*, d. 17, art 7, ad 2 quæst[1m] : t. 16, p. 377, B, 2.

et le concept *(ratio)* de vie et non selon l'acte et le concept *(ratio)* d'*esse* :

> Ideo dicendum secundum quod determinatum est, quod Boetius agit de æternitate prout est mensura vitæ beatæ, quæ consideratur dupliciter, scilicet in se vel secundum quod est participata a beatis : et quia participatur secundum actum vitæ et rationem et non secundum actum qui est esse et rationem ipsius, ideo diffinitur per vitam et non esse [69].

Dans tout le traité sur l'éternité, *esse* est présenté comme une perfection propre à Dieu, la plus caractéristique de toutes, mais ce qui en fait un trait propre de la perfection divine c'est encore sa simplicité. On n'y trouve pas l'idée de l'*ipsum esse subsistens* plus que dans le traité sur les *noms divins*. Ailleurs saint Albert explique qu'il est divers modes de simplicité, par exemple, celui de l'âme :

> Octavo modo [aliquid] dicitur simplex, indivisibile per se et indivisibile divisione subiecti, tamen componibile cum altero, cuius ipsum esse est actus et perfectio : et hoc modo forma substantialis est simplex et etiam anima vegetabilis et sensibilis [70].

Le texte est ambigu : *cuius*, dans *cuius ipsum esse est actus et perfectio*, peut se rapporter soit à *altero*, soit au sujet de la phrase, ce qui est simple. L'adjonction de *perfectio* à *actus* laisse plutôt entendre que l'*esse* est donné ici comme acte et perfection du sujet récepteur de la forme; ce qui nous ramène à la conception de la forme comme principe de l'*esse* dans la matière; *esse* signifie alors la perfection constitutive du sujet. Saint Albert emploie le terme *actus* trois fois de suite dans un même texte où il traite de l'âme et y attache trois sens différents :

> Ad aliud dicendum, quod gratia est habitus universaliter gratificans, et essentiam et potentiam : et *ideo non habet actum specialem* sicut virtus : sed sicut *anima est actus dans esse* secundum se, et secundum potentiam est principium operationum : ita gratia est habitus faciens esse bonum, et secundum virtutes infusas perficit ad *actum* : et ideo bene concedo, quod *sicut actus formæ qui est esse*, est continuus, vel potius unus indivisibilis manens : ita actus gratiæ, qui est esse bonum, est unus continue manens [71].

Dans l'expression *ideo non habet actum specialem*, *actus* veut dire « effet » et désigne l'opération des vertus par comparaison avec l'opéra-

[69] *Summa* I, tr. 2, q. 3, art. 2, ad 2 : t. 19, p. 21, A, 4. Noter la curieuse construction du dernier membre de la phrase : « et non secundum actum qui est esse et [i.e. nec secundum] rationem ipsius ».

[70] *Summa* I, tr. 3, q. 7, art. 3, ad 3 : t. 19, p. 53, A, 4.

[71] 2 *Sent.*, d. 26, art. 2, ad quæst[lam] : t. 15, p. 249, A, 2.

tion des facultés; dans *anima est actus dans esse, actus* désigne l'âme comme principe de l'*esse* dans le composé et quand saint Albert écrit *sicut actus formæ qui est esse, actus* signifie *effet.* Il faut donc examiner chaque fois le contexte, afin de voir quel sens on doit attacher au terme *actus.*

La même prudence s'impose quand il s'agit d'interpréter les passages où *esse* est donné comme *actus essentiæ.* Nous allons tenter d'expliquer ces affirmations, en les plaçant dans le cadre plus général de la doctrine et du vocabulaire albertiniens de l'essence.

Essentia a deux significations distinctes chez saint Albert ou, pour mieux dire, ce terme peut orienter la pensée en deux sens distincts. D'abord le mot peut désigner la constitution interne d'une chose et il est alors à peu près synonyme de *natura.* Il désigne ainsi ce qu'est la chose, ou bien d'une façon très générale ou bien selon ses éléments spécifiques. C'est le sens que nous avons trouvé à *esse* dans la plupart des textes cités jusqu'à présent. Dans la même ligne de pensée, *essentia* semble parfois désigner la *natura secundum se,* l'*essentia absoluta* de la tradition avicennienne. La deuxième signification générale d'*essentia* donne au mot une valeur transcendantale et en fait le correspondant abstrait du concret *ens* [72]. Ici encore, le sens se dédouble, comme la signification même d'*ens.* Ce dernier terme désigne en effet aussi bien le résidu auquel la pensée abstractive s'arrête dans son analyse du réel, que le premier résultat de la création. Au premier sens, saint Albert dira *intellectus resolvens stat in ente*; au deuxième sens, il reprendra à son compte l'affirmation du *Liber de causis* : *prima rerum creatarum est esse.*

Ces divers sens du terme *essentia* sont parfois assez difficiles à reconnaître, ce qui n'aide pas à préciser les relations entre l'essence et l'*esse.* L'analyse qui va suivre ne prétend pas résoudre toutes les difficultés qu'elle soulève; il nous suffira d'essayer de marquer aussi clairement que possible les éléments fondamentaux de la métaphysique de saint Albert. Les doutes qui subsistent nous semblent inhérents à la pensée même du saint Docteur.

Quand *essentia* veut dire nature, *esse* est souvent donné comme son équivalent; il arrive même qu'un des deux termes se substitue à l'autre

[72] Voir *supra,* p. 214*-216*.

dans une même phrase [73]. Pourtant la substitution pure et simple d'*esse* à *essentia* ne semble pas rendre toute la pensée de saint Albert; il dira plus volontiers que l'essence donne l'*esse* au sujet, ou encore mieux qu'elle lui fait part de son *esse*. L'essence semble donc douée d'un *esse* propre qu'elle communique au sujet concret, par l'intermédiaire de la forme substantielle [74]. C'est même cet *esse* qui fait toute la valeur des êtres singuliers.

C. « Esse essentiæ ».

Notre interprétation sera confirmée par l'exégèse de l'expression *esse essentiæ*. Cette expression a connu une fortune particulière, chez les médiévaux qui ont emprunté à Avicenne l'essentiel de leur métaphysique. Pour eux, *esse essentiæ* désigne la valeur de réalité propre à l'*essentia absoluta* et cette valeur de réalité est précisément le centre d'intérêt autour duquel évolue toute leur pensée. M. Paulus a trouvé un exemple parfait de cette métaphysique chez Henri de Gand [75]. Quand il recherche quels auraient pu être les prédécesseurs immédiats d'Henri, l'auteur nomme saint Albert [76]. Ce que nous avons vu jusqu'à présent du sens d'*esse*, semble bien confirmer cette affirmation. Il sera d'autant plus intéressant de voir quel sens saint Albert attache à l'expression *esse essentiæ*.

[73] Voici quelques textes où la substitution est explicite ou le passage d'*esse* à *essentia* tellement immédiat, qu'il équivaut à une substitution : « si forte dicatur quod ipsi *esse* non adiacet ævum sed potentiæ duranti et illa non diversificatur sic, hoc est contra rationem : quia *essentia* principium est illius potentiæ, præcipue cum potentia illa sit *essentialis* : potentia enim durans nihil aliud est quam potentia continens se in esse totam simul, et sic patet quod illa potentia diversificatur secundum quod diversificatur ipsa essentia » (*Summa* I, tr. 2, q. 4, art. 3, arg. 3 : t. 19, p. 30, B, 2). Même usage dans des contextes différents (1 *Sent.*, d. 37, art. 22, ad 1 : t. 14, p. 553, B, ult.). *Esse* est identifié à *essentia*, au sens de *quo est* (1 *Sent.*, d. 8, art. 22, ad 1 : t. 14, p. 154, B). *Esse* remplacé par *essentia* à propos de la nature du sacrement de pénitence (4 *Sent.*, d. 14, art. 13, ad ult. : t. 14, p. 241, B, ult.).

[74] Comme le sujet concret est toujours composé dans les créatures, saint Albert semble parfois refuser d'appliquer à Dieu le terme *essentia*, v.g. : « Hujus causam vidit Anselmus in Monologio dicens, quod licet summa essentia nominetur ex omnibus quæ melius est esse quam non esse : tamen si ista nomina accipiantur secundum quod sonant apud nos, secundum rationes nominum non conveniunt Deo, licet secundum rem ipsam per prius conveniant Deo quam creaturæ : sicut cum dicitur, substantia, secundum nomen sonat apud nos quod est subiectum accidentibus et sic non convenit Deo. Similiter essentia, apud nos est quæ facit esse in composito et sic iterum non convenit Deo » (1 *Sent.*, d. 1, *expositio textus* [avant art. 16] : t. 14, p. 22, B).

[75] J. Paulus, *Henri de Gand*, Paris, 1938, p. 84-103.

[76] J. Paulus, *Henri de Gand*, p. 101.

La formule n'est pas employée très fréquemment et ne reçoit aucun développement comparable à ceux que M. Paulus a trouvés chez Henri de Gand. Nous ne l'avons remarquée qu'une seule fois, telle quelle, dans la *Summa de creaturis.* Saint Albert explique la distinction entre substance première et substance seconde.

> Dicendum ad primum quod aliter et aliter ad substantiam reducitur natura simplex et persona. Persona enim est substantia prima, quæ est suppositum naturæ angelicæ : natura autem simplex sive essentia convenit ei secundum esse ipsius naturæ vel essentiæ [77].

Saint Albert conçoit que les anges sont composés d'un sujet concret et de la nature angélique et cette nature est en eux le principe de toute leur valeur réelle. Le sujet concret se l'approprie, la détermine et la limite selon ses notes propres, mais n'ajoute rien à cette valeur. *Esse essentiæ* désigne donc bien ici la valeur de réalité de l'essence, mais pas précisément de l'*essentia absoluta,* objet de l'idée divine, considérée en elle-même selon ses principes propres. Saint Albert la voit plutôt réalisée dans les sujets particuliers.

Comme *esse naturæ* semble bien avoir le même sens qu'*esse essentiæ* dans le texte que nous venons de citer, nous relevons quelques autres passages où on trouve la première formule. La simplicité de l'*esse naturæ* est un attribut de l'ange selon saint Augustin, car l'essence angélique n'est pas étendue localement et l'essence se trouve tout entière dans l'intelligence, dans la mémoire et dans la volonté [78]. *Esse naturæ* a à peu près le même sens que dans le texte précédent. Un autre texte explique qu'*animal,* considéré comme prédicat universel, a la même signification par rapport à toutes ses espèces, mais qu'il acquiert des sens spécifiquement distincts selon qu'il est en chacun de ses inférieurs *per esse naturæ* [79]. Le sens est encore le même que plus haut, mais exprimé beaucoup plus faiblement. Dans un autre texte, *esse naturæ* désigne l'ordre objectif par opposition à l'ordre intentionnel [80].

77 *Summa* I, tr. 4, q. 29, art. unic., ad 1 : t. 19, p. 99, A, 7.

78 « [...] quia essentia Angeli non distenditur per situm, ideo essentia sua tota est in intelligentia, et tota in memoria, et tota in voluntate. Et propter hoc Augustinus etiam dicit quod simplicitas esse naturæ est attributum Angeli » (*Summa* I, tr. 4, q. 21, art. 2, sol. : t. 19, p. 83, B, 6).

79 *Summa* II, tr. 1, q. 8, art. 1, ad 4 : t. 19, p. 57*, A, 7.

80 « Dicendum quod aliud est singulare secundum esse naturæ et aliud intentio singularis in anima. Singulare secundum esse quod habet in natura est a materia : sed intentio singularis in anima est ab appendicitiis materiæ quæ sunt præsentia materiæ

Le *Commentaire des Sentences* utilise plus souvent les formules *esse naturæ, esse essentiæ.* En deux endroits, *essentia* est employé selon le premier sens transcendantal d'*ens,* quand saint Albert explique que *Qui est* est le nom propre de Dieu. Nous avons déjà commenté ces textes [81]. *Esse essentiæ* signifie alors la qualité d'être en général, caractérisée par la simplicité absolue, l'absence de détermination à une nature limitée en particulier et par un mode d'existence qui n'implique aucun rapport de dépendance à l'égard d'une cause [82]. En d'autres endroits, *esse naturæ* désigne l'ordre naturel, par opposition à l'ordre surnaturel [83]. Comme dans la *Summa,* l'expression peut aussi désigner la nature spécifique, celle qui est multipliée dans les sujets concrets [84]. C'est en pensant à cette signification sans doute, que saint Albert parle d'un *esse essentiæ* transmis par le Père au Fils au sein de la Trinité et par lequel l'essence divine se trouve dans le Fils [85].

L'explication théologique de l'union des natures divine et humaine dans le Christ, fournit à saint Albert l'occasion de s'expliquer longuement sur les rapports entre *essentia* et *esse.* Ces exposés sont laborieux. Nous ne pouvons les examiner tous en détail, car le problème relève plutôt de l'histoire de la théologie. Le point central de la conception albertinienne est le dogme de l'unité de la personne du Christ, unité qu'il faut maintenir malgré la dualité des natures. La tâche devient délicate quand il faut parler en termes d'*esse,* étant donné le rôle que

et apprehensio ipsius cum hic et nunc et cæteris conditionibus individuantibus, et illa bene sunt in sensu, licet materia secundum esse non sit in sensu » (*Summa* II, tr. 1, q. 32, [34], art. 3, ad 1 : t. 19, p. 165*, B, 5).

81 « Solutio. Ad hoc dicendum, quod esse essentiæ, puro et simplici intellectu entis, Deo proprium est : omne enim aliud ens est aliquid plus quam simplex essentia » (1 *Sent.,* d. 2, art. 13, sol. : t. 14, p. 41, A, 2). Voir *supra,* p. 214* et suiv.

82 Que telle soit bien l'interprétation à donner à ce texte, apparaît assez clairement par le début d'un autre passage que nous commenterons plus loin : « Essentia autem abstracte dicitur formaliter simplex, et faciens esse, et non hoc esse vel illud esse, quod specificatum est et tractum in partem. Sicut enim deitas formaliter dicit Deum : ita essentia dicit esse indistincte » (1 *Sent.,* d. 8, art. 5 : t. 14, p. 139, B, ult.). Voir *infra,* p. 242* et suiv.

83 1 *Sent.,* d. 46, art. 10, ad 2 : t. 14, p. 664, A, 2; 3 *Sent.,* d. 20, art. 4, ad 2 *sed contra* : t. 15, p. 203*, A, 7.

84 « Ad aliud dicendum quod Magister Richardus communiter tangit facientia et ostendentia discretionem personalem : in divinis enim facit relatio originis, in humanis autem individuatio super hanc materiam et in Angelis individuatio esse naturæ Angeli, super hoc fundamentum » (2 *Sent.,* d. 3, art. 5, ad 2 : t. 15, p. 39, B, ult.). Saint Albert dira, en ce sens : « [accidens] secundum esse suæ essentiæ sive diffinitum, non dependet a principiis sui subiecti sed potius ab his quæ ingrediuntur ipsius diffinitionem » (4 *Sent.,* d. 12, art. 16, ad 4 : t. 16, p. 185, B, ult.).

85 1 *Sent.,* d. 5, art. 1, *totus* : t. 14, p. 106-107.

saint Albert assigne à la forme et à l'essence comme principes de l'*esse*. C'est pourquoi on se trouve souvent en présence d'affirmations apparemment contradictoires. Certains textes concèdent sans hésitation la dualité des *esse* :

> [...] Unde formæ illæ theologice loquendo sunt ideæ, quarum imagines sunt formæ quæ fiunt in materia. Humana autem natura in Christo non sic dicitur forma, sed ab actu formæ, qui est dare esse verum secundum naturam : et hoc esse utraque natura dedit in Christo : unde vere dicimus, quod ipse est homo, et quod ipse est Deus [86].

Saint Albert ne marque ici aucune hésitation à reconnaître la dualité; on voit par l'affirmation finale, en quel sens il comprend que l'acte de la forme est de donner l'*esse* : le Christ est homme et le Christ est Dieu. Il est également important de noter l'équivalence stricte entre le rôle de la forme et le rôle de la nature : la forme donne le véritable *esse secundum naturam* et les deux natures font de même. Saint Albert est beaucoup plus réticent ailleurs, à propos de la dualité d'*esse*.

Le père Pollet a analysé, en deux longs articles, la doctrine albertinienne de l'union hypostatique; le dernier paragraphe de son étude est consacré à l'unité de l'*esse*. L'auteur estime que le saint docteur a défendu cette unité; il cite le texte que nous venons de rapporter et concède que saint Albert paraît y affirmer qu'il y a deux *esse* dans le Christ, mais telle ne lui semble pas être l'orientation générale de sa pensée [87]. Le père Pollet comprend toujours *esse* comme signifiant l'acte d'exister; il considère même qu'un texte où « le mot être paraît désigner la réalité de la nature », ne mérite pas de retenir l'attention [88]. Peut-être est-ce là simplifier trop le problème.

Saint Albert aborde la question de l'unité de l'*esse* dans le Christ, en deux articles consécutifs. Le premier a pour titre : *An Christus aliquo modo sit duo et an habuit tantum unum esse* [89]. Ce titre montre bien la première préoccupation du théologien : sauvegarder l'unité du Christ, qui ne peut être dit *deux*. Le problème ainsi posé, saint Albert répond : *Solutio. Ad hoc sine prœiudicio dicendum, quod Christi esse in hypostasi non est nisi unum esse, quod sit a duabus naturis inconfuse*

[86] 3 *Sent.*, d. 5, art. 7, ad arg. et sol. : t. 15, p. 60*, B, 4-5.
[87] V.-M. Pollet, o.p., *L'union hypostatique d'après saint Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, 1933, p. 718, n° 2.
[88] V.-M. Pollet, *L'union hypostatique...*, p. 718-719.
[89] 3 *Sent.*, d. 6, art. 4, sol. : t. 15, p. 75*, A-B.

unitis in hypostasi illa. La première affirmation porte donc sur l'unité de l'*esse*, du point de vue de la personne, dans la dualité des natures. Suivent alors deux citations, l'une de Boèce et l'autre de Cassien, affirmant et l'unité de l'hypostase et la dualité des natures. Saint Albert conclut ensuite :

> Sic igitur secundum prædicta dico, quod unum est esse in Christo secundum comparationem ad hypostasim cuius est esse, licet hoc esse sit duarum essentiarum quæ distinctæ manent, eo quod hoc esse istius, est hoc esse alterius : et est mirabile ut unio fiat in esse et non in essentiis.

Hoc esse istius est hoc esse alterius, le texte est fort, si l'on se reporte à la doctrine habituelle sur le rôle de l'essence par rapport à l'*esse* du sujet concret. A une objection portant que cette identification des *esse* est inintelligible, saint Albert répond que la seule manière de comprendre c'est de voir que les deux essences sont unies de telle sorte que l'être de l'une d'elles se termine à l'être produit par l'autre *(esse unius terminetur in esse quod facit altera)*. On voit par cette réponse que saint Albert ne pense pas vraiment à identifier les deux *esse* (il serait alors bien difficile de maintenir la distinction des natures) ; il s'agit plutôt d'une sorte de juxtaposition, où l'*esse* de la nature inférieure est comme assumé par l'*esse* de la nature supérieure. C'est pourquoi on ne trouve aucun cas similaire dans l'ordre naturel [90]. La réponse à l'objection suivante jette un peu de lumière sur ce qui précède. L'objection portait que l'essence n'a de réalité dans l'hypostase que par l'*esse* qu'elle y produit; si, dans le Christ, il n'y a qu'un seul *esse*, il n'y aura qu'une seule hypostase *secundum naturam* [91]. Cette difficulté va contre la dualité des natures que saint Albert veut sauvegarder, aussi bien que l'unité de la personne. Voici comment il répond :

> Ad aliud dicendum quod in hypostasi est essentia et esse ipsius essentiæ, id est esse quod dat essentia[m] hypostasi, et differunt sicut effectus et causa : unde illa non est natura. Tamen quidam dicunt quod esse est unum et duo. Duo numero essentiarum a quibus est, et unum numero hypostasis in quo est. Primum autem verius est, quia esse est

90 « Ad hoc quod obiicitur quod non sit intelligibile qualiter duarum essentiarum sit unum esse hypostatis, dicendum, quod hoc non est intelligibile, nisi intelligatur illæ essentiæ uniri, ita quod esse unius terminetur in esse quod facit altera, sicut est in Christo. Unde in natura huic non invenitur simile » (3 *Sent.*, d. 6, art. 4, ad 1 : t. 15, p. 75*, B, 2).

91 Tel semble être le sens de l'affirmation *in hypostasi non est essentia nisi per esse.*

singulare, nihil autem conveniens personæ est singulare, nisi singularitate personæ divinæ [92].

Une première manière de résoudre la difficulté consiste donc à distinguer entre l'essence et l'*esse* que l'essence donne à la personne, cet *esse* étant l'effet de l'essence. C'est donc bien la personne qui a l'*esse*, mais essence et personne ne s'identifient pas pour autant dans le Christ, car l'*esse essentiæ*, tout en venant à la personne par l'essence, n'est pas le résultat de l'identification de l'hypostase et de la nature, mais l'effet de l'essence dans la personne. Pour sauvegarder la dualité des natures, saint Albert apporte l'argument de la distinction des deux par rapport à la personne. Une seconde solution reste toujours possible: pour assurer la dualité des natures, on peut dire que l'*esse* est double selon ces natures, tout en maintenant son unité par rapport à la personne. Mais la première solution est la meilleure, car l'*esse* est singulier et, dans le Christ, la source de toute singularité est la personne divine.

Notons d'abord que saint Albert définit clairement l'*esse essentiæ* comme l'*esse* que l'essence donne à la personne et non l'*esse* d'une essence absolue, considérée en elle-même. Deuxièmement, dans tout cet article, *esse* a bien le sens de *valeur de réalité*. Absolument parlant, ce qui est réel c'est le singulier, la personne. Dans les cas ordinaires, la valeur de réalité de ce singulier lui vient d'une seule nature : *esse vitis, esse olivæ, esse hominis, esse Dei.* Dans le Christ, ce qui est réel c'est aussi la personne, dont la première valeur de réalité vient de la nature divine et cette nature suffit à elle seule à constituer la personne du Christ en être réel. Mais à cette personne ainsi constituée, vient s'ajouter une autre valeur de réalité, par l'assomption d'une nature humaine. Cette seconde valeur ne constitue pas un deuxième être réel, un deuxième singulier, car la personne divine est déjà constituée par la nature divine; elle vient seulement s'ajouter à une personne et lui donne une autre valeur de réalité, de telle sorte qu'on peut aussi bien dire du Christ : *ipse est homo,* qu'on peut dire *ipse est Deus.* Mais le singulier, la personne n'est pas seulement le vrai réel, on peut dire aussi que c'est la vraie valeur de réalité, en donnant à l'expression un

92 *Ibid., ad aliud.* Nous corrigeons le texte : *esse quod dat essentia hypostasi* et non *quod dat essentiam*; c'est l'essence qui donne l'*esse*, selon la doctrine constante de saint Albert et non l'*esse* qui donne l'essence.

sens un peu différent : ce qui *a* vraiment valeur de réalité, c'est le singulier, même s'il a cette valeur par sa ou ses natures. C'est pourquoi on peut dire que l'*esse* appartient à l'hypostase et vient des natures. On pourrait alors traduire *esse* par *valeur de réalité constituée* quand on parle de la personne et par *valeur de réalité constitutive* quand on parle des natures [93]. C'est en ce sens que saint Albert opposera *esse hypostasis* et *esse naturæ* à l'article suivant [94].

Ce second article pose carrément la question : *An in Christo sit unum esse simpliciter.* Le problème est d'importance, comme l'indique l'argument *sed contra,* opposé aux raisons qui tendent à faire admettre deux *esse* dans le Christ : ce qui est double selon l'*esse simpliciter* est simplement double et ce qui est double n'est pas un; donc le Fils de Dieu, s'il a deux *esse,* n'est pas un [95]. On reconnaît la préoccupation de saint Albert : sauver l'unité du Verbe incarné. Il faut, dit la *Solutio,* distinguer trois *esse* : *esse huius simpliciter, esse huius secundum naturam hanc vel illam, esse naturæ huius vel illius.* Le premier *esse* est décrit comme suit :

> Esse enim huius simpliciter est esse personæ vel hypostasis, secundum quod est hypostasis : et hoc non est nisi unum in Christo. Et hoc patere potest ex hoc quod fides Catholica dicit unionem illam factam in esse. Si enim in esse facta est, erit ipsa facta in esse aliquo, et non nisi in esse hypostasis : ergo esse huius hypostasis ex unione illa est unum : quæcumque enim uniuntur, fiunt unum. Item : Unius hypostasis non est nisi unum esse : sed Christus non est nisi hypostasis una : ergo Christus non habet nisi unum esse simpliciter : quia esse rei naturæ sive hypostasis est esse totius et hoc est simpliciter esse [96].

C'est ici surtout qu'il faut sauvegarder l'unité; saint Albert recourt à l'argument le plus certain, la foi. Cette foi nous dit que l'union s'est réalisée dans l'*esse* (nous laissons aux théologiens de vérifier la vérité de cette assertion). Mais alors cette union a dû se réaliser dans un

93 Le vocabulaire de la théologie albertinienne de la Trinité confirme cette interprétation, v.g. 1 *Sent.*, d. 26, art. 5, sol. : t. 14, p. 397, A, ult.

94 En ce sens, le Christ est une seule *res naturæ* (3 *Sent.*, d. 6, art. 3, ad 1 : t. 15, p. 74*, A, 4; 3 *Sent.*, d. 7, art. 5, ad 1 : t. 15, p. 89*, A, 2).

95 « Sed contra. Quæcumque sunt duo in esse simpliciter, ipsa sunt duo simpliciter et quæcumque sunt duo simpliciter ipsa non sunt tantum unum : ergo Filius Dei non est tantum unum, quod falsum est et hoc est improbatum in præcedenti distinctione » (3 *Sent.*, d. 6, art. 5, *sed contra* : t. 15, p. 75*, B, 6).

96 *Ibid., sol.* Saint Albert distingue deux *esse,* à propos de l'hypostase : *esse distincti* et *esse cuiusdam naturæ et substantiæ subsistentis.*

certain *esse (in esse aliquo)*; ce ne peut être que l'*esse* de la personne; comme il est certain que le Christ n'est qu'une seule personne, on est alors fondé à admettre un seul *esse* dans le Christ. *Esse aliquo* semble bien indiquer qu'il s'agit ici de ce que nous avons appelé valeur de réalité. Ce qui est réel sans distinction, *simpliciter*, c'est la personne; elle est la réalité du tout (ou encore elle a la réalité d'un tout, les deux traductions sont possibles et la seconde marque encore plus fortement le sens que nous croyons trouver à *esse*[97]). L'unité étant garantie sur ce point, on peut dire en toute sécurité que le Christ est un *simpliciter*.

Le deuxième *esse* nous est déjà connu; nous l'avons décrit longuement quand nous avons parlé du rôle de la forme par rapport à l'*esse* et nous venons de le retrouver dans plusieurs textes.

> Esse autem secundum naturam hanc vel illam, est esse acceptum in comparatione ad naturam facientem esse in hypostasi, et a parte illa geminatur esse in Christo. Est enim in eo esse naturæ humanitatis et esse naturæ deitatis.

Cet *esse* que la nature produit dans la personne, c'est la valeur de réalité constitutive; celui-là peut être considéré comme double, car le Christ a tout à la fois la réalité d'un homme et la réalité de Dieu[98]. Mais, en dépit de toutes les assurances, une telle dualité peut sembler dangereuse. Aussi saint Albert corrige-t-il immédiatement : *Et si vellemus proprie dicere, tunc diceremus quod haberet tali consideratione non duo esse, sed unum duplex in constituente esse.* La solution proposée consiste à ramener la dualité des éléments constitutifs, à l'unité de l'*esse* constitué dans la personne : le Christ n'a qu'un *esse*, constitué par l'apport de deux natures. C'est d'ailleurs ce point de vue qu'annonçait la division des *esse*, telle qu'énoncée au début de l'article : *esse huius, secundum naturam hanc vel illam.* Dès qu'on insiste sur le rôle des natures par rapport à l'*esse*, on semble mettre en danger l'unité du Christ et saint Albert veut éviter jusqu'à l'ombre de ce danger.

Il est enfin un troisième *esse* : *Esse naturæ est esse quod habet natura in se : omnis enim res habet suum esse. Esse naturæ humanæ in Christo non est esse naturæ Dei, neque illa esse sunt duo sicut*

97 Le sens spécial de la valeur de réalité de la personne (désignée comme *quod est*) est fortement souligné en d'autres endroits, v.g. 1 *Sent.*, d. 8, art. 3, sol. : t. 14, p. 138, A, 1. Cité plus bas, p. 241*, note 101.

98 Noter comment saint Albert modifie ses formules : *esse huius secundum naturam hanc vel illam* est soudain devenu *esse naturæ humanitatis* et *esse naturæ deitatis.*

naturæ. Le texte est déroutant. Saint Albert semble d'abord parler de l'*esse* de la nature en soi et *esse naturæ est esse quod habet natura in se* fait penser à l'*essentia absoluta.* Mais le commentaire qui suit suscite des doutes : *omnis enim res habet suum esse, res* est un bien pauvre substitut pour *natura secundum se.* Quand saint Albert ajoute que l'*esse* de la nature humaine dans le Christ n'est pas l'*esse* de la nature divine, on a vraiment l'impression qu'il oublie le point précis qu'il voulait développer et revient au second *esse*, la réalité de la nature, non pas en soi, mais tel qu'on le trouve dans le sujet concret. L'annonce du troisième point de la distinction des *esse*, au début de l'article, donnait pourtant bien : *esse naturæ huius vel illius*, par opposition à *esse huius secundum naturam hanc vel illam.* On pourrait croire que l'hésitation où saint Albert se débat à propos de l'unité ou de la dualité de l'*esse secundum naturam* l'a ramené à ce problème. Peut-être l'incohérence n'est-elle qu'apparente. Nous avons vu dans le paragraphe précédent que le deuxième *esse* était décrit en des termes qui semblent plutôt convenir au troisième. Il est possible que nous n'ayons ici que l'inverse de ce vocabulaire un peu négligent. Le tour étrange des formules peut même apparaître, non comme le résultat d'une négligence, mais comme l'indice d'une tendance de la pensée.

Nous avons déjà dit que saint Albert ne semble pas donner à l'expression *natura secundum se* son sens strictement avicennien. Il trouve toujours la valeur de réalité de la nature dans les sujets concrets [99]. Le troisième *esse* décrit dans notre texte, l'*esse naturæ* des natures humaine et divine, se trouve bien dans le Christ; on peut quand même le voir comme l'*esse* propre à ces natures, si on s'arrête à le considérer comme attaché aux natures mêmes et non comme possédé par le sujet. La différence entre le deuxième et le troisième *esse* se ramène à ceci : *esse huius secundum naturam hanc vel illam* désigne l'*esse* du sujet et non la valeur de réalité de la nature (cet *esse* vient évidemment des natures, mais ce n'est pas l'aspect sous lequel on le considère pour le moment), *esse naturæ huius vel illius* désigne d'autre part la valeur de réalité propre à l'une ou l'autre nature; cette valeur de réalité se trouve de fait dans le Christ, mais on s'arrête plutôt à la voir comme quelque chose de la nature.

[99] Voir *supra*, p. 232*.

Il ne reste plus alors qu'à expliquer la dernière affirmation : *neque illa esse sunt duo sicut naturæ.* Le père Pollet et le père Pelster corrigent résolument le texte et lisent *et* au lieu de *neque* [100]. Ils ont peut-être raison, même s'il est difficile d'expliquer une telle erreur par l'une ou l'autre des fautes classiques de transcription. Ce serait même la seule manière de trouver un sens au texte, si la distinction que nous venons de proposer entre les deux derniers *esse* est valable. Il reste pourtant que saint Albert hésite toujours à admettre une dualité d'*esse* dans le Christ, même si ces craintes sont plus apparentes quand il parle de l'*esse* du sujet comparé aux deux natures qui en sont causes. On pourrait alors comprendre qu'il refuse même la dualité des *esse naturæ* en les reportant à l'*esse* de l'hypostase ou, encore plus simplement, peut-être sommes-nous en présence d'un troisième glissement d'un *esse* à l'autre, dans la pensée et dans les termes.

Ce résumé de la doctrine albertinienne sur les rapports entre les deux natures et la personne dans le Christ, semble conduire à deux conclusions. La première est que la fonction principale de l'essence est de communiquer l'*esse* au sujet concret. Cet *esse* n'est pas l'existence, mais la valeur de réalité qui donne à une chose d'être de telle nature déterminée. Quelques passages seraient évidemment plus faciles à interpréter si on traduisait *esse* par *existence,* mais la confusion dans l'ensemble des textes devient alors inextricable. Deuxièmement, le centre d'intérêt de la métaphysique albertinienne reste bien la nature des choses, mais il ne semble pas que l'idée avicennienne de l'*essentia absoluta* y soit développée comme telle, même si un texte ou l'autre la suggère.

D. L'« esse », acte de l'essence.

Ces conclusions une fois établies, nous pouvons revenir maintenant aux textes où saint Albert donne l'*esse* comme acte de l'essence. Le sens général de l'affirmation ne semble plus laisser subsister beaucoup de doutes; *actus* signifie *effet* : l'essence donne au sujet concret l'*esse* qui est son acte, ou mieux encore fait part de son *esse (esse essentiæ)* au sujet et l'*esse* est alors son acte dans le sujet.

Cette affirmation prendra toutes les nuances de signification que

100 V.-M. Pollet, *L'union hypostatique...*, p. 178, n° 3; F. Pelster, s.j., *Die Quæstio Alberts des Grossen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245,* dans *Divus Thomas* (Fr.), ser. III, 26 (1948), p. 13, n° 2.

peuvent comporter les divers sens d'*essentia*. Le sens courant de *nature* nous étant déjà bien connu, nous voulons plutôt examiner ici les textes où *essentia* a une autre signification. Par exemple, saint Albert dira, en parlant des noms divins :

> Si autem attendo ea secundum id in quo ponitur significatum eorum, hoc est tale quod habet indifferentiam quod est et esse et aliquid esse. Hæc enim tria secundum Boetium differunt : quia quod est est id quod res est vere et suppositum : esse autem est essentia eius vel actus essentiæ : aliquid autem esse est per aliquid trahens ipsum ad partem vel speciem [101].

Le texte est bien caractéristique de la pensée de saint Albert, en deux points surtout. D'abord il confirme ce que nous avons dit plus haut sur les rapports entre *essentia* et *esse*. Pour désigner d'une façon générale la valeur de réalité d'un être concret, on peut dire simplement *esse est essentia eius*, mais il est plus précis d'ajouter *vel actus essentiæ*, pour bien marquer que l'*esse* est l'effet de l'essence dans le sujet. Deuxièmement, la différence entre *quid esse* et *aliquid esse* nous donne un aperçu sur le néoplatonisme de la métaphysique de saint Albert. Le vestige que nous en trouvons ici révèle immédiatement l'influence de Boèce. Saint Albert avait décrit plus haut :

> Quid enim esse est aliquid esse : et aliquid esse est ens non simpliciter, sed determinatum aliqua specie, vel genere, vel differentia esse : sicut esse unam substantiam est aliquid esse, et esse animal est aliquid esse, et esse bonum : et hoc est quod dicit Boetius in primo de Hebdomadibus, Omne quod est participat eo quod est esse ut sit, alio vero participat ut aliquid sit [102].

Dans ce contexte néoplatonicien, *essentia* et *esse* désignent l'être tout à fait indéterminé, sans contenir aucune des perfections particulières des choses, ni même aucune des perfections transcendantales. Ce nouveau texte semble identifier *quid esse* et *aliquid esse*, mais il n'y a entre les deux passages qu'une différence dans les expressions, l'idée reste identique. Nous ne faisons que signaler ici cet aspect de la métaphysique albertinienne. Nous nous y arrêterons plus longuement bientôt, quand la même conception de l'être nous reviendra dans les termes du *Liber de causis* et de Denys.

Nous n'allons pas commenter tous les passages où saint Albert donne l'*esse* comme acte de l'essence. Le sens de l'affirmation varie de l'un à l'autre, selon la signification d'*essentia*, mais l'idée fondamentale reste la même : l'*esse* est l'effet de l'essence dans le sujet concret. Il est

101 1 *Sent.*, d. 8, art. 3, sol. : t. 14, p. 138, A, 1.
102 1 *Sent.*, d. 2, art. 13, ad quæst. 2 : t. 14, p. 41, A, 6.

pourtant un groupe de textes plus intéressants, auxquels nous devrons accorder plus d'attention. Dans tous ces textes, saint Albert fait appel à un passage du *Monologion* où *essentia, esse* et *ens* sont mis en parallèle avec *lux, lucere* et *lucens.* Nous les avons tous trouvés dans le *Commentaire des Sentences.*

Dans quelques-uns de ces textes, *essentia* semble bien désigner la nature spécifique [103]. Ailleurs le terme a plutôt une valeur transcendantale [104]. Mais la plupart du temps, le sens est beaucoup plus vague et *essentia* y est employé en un sens très général, qui peut recouvrir chacune des significations particulières du terme [105]. Un texte présente *essentia* dans son sens le plus abstrait de principe d'être et saint Albert insiste pour dire qu'il ne traite d'aucune forme ou manière d'être en particulier :

> Quæ sit diversitas inter attributa nominum divinæ naturæ et substantiæ et essentiæ. Et dicendum, quod ista idem sunt, sed ratione differunt. [...] Essentia autem abstracte dicitur formaliter simplex, et faciens esse, et non hoc esse vel illud esse, quod specificatum est et tractum in partem. Sicut enim deitas formaliter dicit Deum : ita essentia dicit esse indistincte. Et sic dicit Anselmus in Monologio, quod sicut differunt lux, lucere, et lucens, ita differunt essentia, esse, et ens. Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus eius quem habet in eo quod est : id autem quod est, est ipsum ens concretum. Et secundum hoc patet, quod ens non dicit simplicem intellectum ante quem nihil est secundum intellectum. Alio modo dicitur ens, secundum quod est causa primaria ad omnia alia : et secundum hoc ens est primum, et ante ipsum nihil est, et sic ens est vicinius essentiæ divinæ. Primo autem modo vicinius est personæ : et ideo in primo sensu conceditur a quibusdam, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres entes : sed secundo intellectu non : quia secundum illum modum ly ens dicit causam primariam ad omnia : et sic dicit simplicem naturam primam secundum intellectum : unde si sic essent plures, sequeretur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus essent tria entia, quod falsum est [106].

Saint Albert avait commencé à expliquer la signification du terme *essentia.* On remarquera comment il passe subitement à *ens* et ne fait même plus mention d'*essentia* dans la deuxième partie du texte. Des déviations de ce genre sont très fréquentes chez lui; les problèmes

[103] « Avicenna [sic] dicit, quod sicut differunt lux, lucere et lucens : ita differunt essentia, esse et ens : ergo sicut lux refertur ad naturam, ita et essentia » (3 *Sent.*, d. 2, art. 5, arg. 3 : t. 15, p. 15*, B, 3). Cette comparaison est toujours attribuée à saint Anselme; il ne doit y avoir ici qu'une faute de copiste.

[104] 1 *Sent.*, d. 2, art. 19, sol. : t. 14, p. 46, B, 5.

[105] 1 *Sent.*, d. 46, art. 16, sol. : t. 14, p. 672, A, ult.; 4 *Sent.*, d. 18, art. 6, ad 2 : t. 16, p. 436, A, 2.

[106] 1 *Sent.*, d. 8, art. 5, sol. : t. 14, p. 139, B, ult.

semblent se bousculer l'un l'autre dans son esprit et il passe facilement de l'un à l'autre.

Le début du passage cité pouvait laisser prévoir un nouvel exposé de la distinction entre *quid esse* et *aliquid esse*, mais on voit bientôt que l'idée est différente. Il faut prendre au pied de la lettre l'expression *essentia abstracte*, car il s'agit vraiment de la notion même d'essence, abstraite de tous les usages particuliers auxquels elle peut se prêter : tout ce qui peut être nommé essence est, en tant que tel, désigné comme principe d'être *(esse)* dans un sujet concret *(ens)*. En réalité, saint Albert compare ici la valeur de signification du substantif abstrait, de l'infinitif et du substantif concret. La suite du texte semble bien justifier cette exégèse : en ce sens, le contenu intentionnel d'*ens* n'est pas le plus simple auquel nous puissions parvenir (*essentia* et *esse* sont plus simples) ; en ce sens également, *ens* désigne plutôt les personnes que la nature dans la théologie trinitaire, c'est pourquoi on peut admettre l'usage du pluriel [107].

Ens peut avoir une autre valeur si on s'arrête au contenu du terme et non à sa manière de signifier. Ainsi entendu, il représente l'idée la plus simple à laquelle l'intelligence puisse parvenir. *Ens* est alors *causa primaria et simplex natura secundum intellectum*. En ce sens, le terme désigne plutôt la nature divine et l'on ne peut employer le pluriel, car *entia* porterait atteinte à la simplicité de la nature [108].

Cet aperçu sur le deuxième sens d'*ens* devrait nous amener à une analyse de la doctrine albertinienne de l'être transcendantal. Nous devons pourtant nous résoudre à n'en donner ici qu'un bref résumé, vu les proportions que cet article a déjà prises [109]. Saint Albert tente d'unir en une même conception, la doctrine d'Aristote, telle qu'elle lui est apparue, et les affirmations néoplatoniciennes du *Liber de causis* et de Denys. En un endroit, il semble bien affirmer vouloir très consciemment faire cette synthèse :

107 Saint Albert admet qu'on peut désigner la divinité comme *quod est*, même sans penser à la distinction des personnes, car *Deus* est un terme concret et exprime la nature divine *ut in habente* (1 *Sent.*, d. 8, art. 2, sol. : t. 14, p. 137, A, 3).

108 Remarquons encore une fois comment saint Albert emploie librement les termes quand il dit *sic ens vicinius est essentiæ divinæ* et donne à *essentia* la signification très générale de *nature*, précisément dans un texte où il cherche à déterminer le sens du mot.

109 L'ouvrage complet dont cet article est le chapitre d'introduction, contient tout un chapitre sur *ens*.

> Si autem quæritur, secundum quem ordinem se habeant, ad invicem unum, verum, bonum, et ens ? Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens : nec divisio entis secundum quod est ens, est per verum et bonum. Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex, et secundum quod ipsum per prius et posterius colligit omnia [...]. Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus quod inter ista essentia et ens est primum natura, circa quod ut substratum sibi ponuntur alia [110]...

La doctrine d'Aristote est imparfaite parce que le Philosophe n'a vu dans *ens* que le terme de l'analyse intellectuelle. Il faut, pour être complet, ajouter que l'être *(essentia, ens, esse)* procède de Dieu, être premier; il est même la première de toutes les créatures. Saint Albert attribue ici la doctrine de la création de l'*esse* aux *Sancti,* mais il cite plus fréquemment le *Liber de causis* pour étayer cette affirmation : *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud* [111].

La synthèse qu'il désire se révèle pourtant difficile à réaliser et il la fait en des termes qui rendent ardue la tâche de l'interprète. Quand il donne *ens* comme terme de l'analyse intellectuelle, le saint docteur semble en réduire l'idée à n'avoir à peu près aucun contenu. Il donne, en un endroit, une explication de cette analyse *(resolutio compositi in simplicia)* d'après laquelle *ens* ne signifie plus que la matière première, à la suite d'un dépouillement progressif qui vide le réel de toute perfection déterminée [112]. Il ne faut probablement pas se fier sans

110 1 *Sent.*, d. 46, art. 14 : t. 14, p. 669, A-B.

111 Dans ses premières œuvres, saint Albert attribue toujours le *Liber de causis* à Aristote. Il signale une fois que la légitimité de cette attribution est contestée, mais il semble bien l'admettre lui-même (*Summa* II, tr. 2, q. 80 [88], art. 1, *sed contra* : t. 19, p. 351*, A, 3). C'est pourquoi il est difficile de comprendre comment il peut reprocher ici au Philosophe d'avoir ignoré la création de l'*esse*.

112 « Resolutio est compositi in simplicia : et secundum hanc viam a via ultima accipitur intellectus speciei, et a forma quæ est circa hanc sicut est sensus in homine, accipitur intellectus generis, et ab hac quæ est iterum circa illam ascendendo, sicut est vivum in homine, accipitur intellectus animati : et si accipiantur ulterius, sicut corpus in homine, accipitur intellectus corporei, et sic ascendendo devenitur usque ad substantiam, ita quod semper a forma contrahente materiam accipitur intellectus ab aliquo distinguens plus et minus, sicut substantia distinguit a paucioribus, et ultima forma quæ est a rationali, distinguit a pluribus, et mediæ distinguunt medio modo : ergo intellectus eius quod nihil distinguit, sicut est intellectus entis, de necessitate per resolutionem accipietur ab illo quod nihil contrahit et determinat in prædicamento. Hoc autem est illud quod relinquitur post omnes formas contrahentes et determinantes : sec hoc est hyle : ergo intellectus entis resolvitur ad hyle : ergo quod in rationibus probatur de

réserve à ce passage pour juger de l'opinion de saint Albert, car il s'agit d'un *Sed contra*, qui contient d'autres affirmations insolites. Mais l'ensemble des textes laisse quand même l'impression que saint Albert fonde la primauté de notre idée première non pas sur sa richesse de signification, mais sur sa pauvreté même.

Cela pourrait bien être dû pour une part au fait qu'il a voulu ajouter aux affirmations d'Aristote, les thèses néoplatoniciennes sur *esse* : *esse* ou *ens* est le premier résultat de la création [113]. Mais il ne conçoit pas l'*esse* comme une sorte d'hypostase indépendante, intermédiaire entre Dieu et le monde sensible. Les textes les plus significatifs du *Liber de causis* et de Denys sont donc toujours ramenés à ne signifier que la primauté de l'être dans l'ordre de la connaissance. Quand un problème théologique particulier se résout plus facilement par un appel au néoplatonisme, saint Albert n'hésite pas devant ce recours périlleux; mais la plupart du temps il accompagne la citation compromettante d'un commentaire qui en affaiblit considérablement le sens. Il a pourtant gardé du néoplatonisme l'idée qu'*ens* est produit par création à un titre spécial, même si la raison qu'il en donne semble toujours se ramener à une primauté dans l'ordre de la connaissance abstractive [114]. Cette réduction est justement le point où la synthèse se fait entre les deux doctrines qu'il veut unir. *Ens*, premier créé, n'existe pas comme réalité séparée mais se trouve dans les choses mêmes et l'abstraction le rejoint, au terme de son analyse. Mais alors elle ne garde plus qu'une forme indéterminée, primitive, la plus imparfaite de toutes [115]. Cette forme donne aux choses d'exister sans plus; elle

ente, hoc in rerum natura tenebit de hyle : sed de ente probatum est, quod in omnibus causatis incipit per creationem : ergo hyle omnium materiatorum a prima causa est causatum » (*Summa* II, tr. 2, q. 88 [80], art. 1, *sed contra* : t. 19, p. 351*, B, ult.).

113 « Ad aliud dicendum, quod cum dicitur prima rerum creatarum est esse, ponitur esse pro ente » (*Summa* I, tr. 1, q. 2, art. 1, ad 2 : t. 19, p. 8, A, 10).

114 « Dicendum ad primum, quod multa de hoc dicta sunt super tertium : quantum autem pertineat ad præsentem tractatum, dicendum quod creare dicitur multipliciter, scilicet ex parte creantis : et sic creatio est actus divinus non subiacens tempori : et hoc modo dicitur corpus Christi creatum. Alio modo dicitur creatio secundum quod est eius quod secundum suam rationem non fundatur in aliquo priori se, sed omnia alia fundantur in ipso : quia illud necesse est fieri ex nihilo si fit : et hoc modo dicit Philosophus quod prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Et dicit ibi Commentator, quod ens fit per creationem : bonum autem et verum per informationem : quia habent se ad ens, sicut ad fundamentum in quo fundantur » (4 *Sent.*, d. 10, art. 10, ad 1 : t. 16, p. 148, A, 1).

115 « Tertius ordo universi est ad Deum, sicut dicit Dionysius quod Deus omnibus æqualiter adest, sed non omnia sibi æqualiter adsunt, et quod non æqualiter bonitates suas participant seu percipiunt. Bonitates autem suæ sunt esse et vivere et cognitio

est la condition nécessaire à la réception des autres formes qui vont apporter à la chose des perfections supérieures. L'*esse* n'est donc pas une perfection d'un autre ordre, qui couronne en les actualisant les éléments constitutifs de la nature, mais le sujet récepteur premier, auquel tous ces éléments viennent s'ajouter et dont le rôle ressemble étrangement à celui de la matière première. Le vrai sens de ce parallèle se trouve plutôt dans la ressemblance entre les fonctions respectives d'*ens* et de la matière : *ergo quod in rationibus probatur de ente, hoc in rerum natura tenebit de hyle* [116].

Ce court résumé de la doctrine de saint Albert sur l'être transcendantal nous a ramené à l'*esse-existence*, mais il aidera à mieux comprendre pourquoi toute sa métaphysique est centrée sur l'*esse-nature*, car c'est là qu'il trouve le vrai problème de l'être. L'existence une fois expliquée par la création, il n'est plus rien qu'on puisse en dire et toute l'attention du métaphysicien doit se concentrer sur la constitution interne des choses.

III. — MANIÈRE D'ÊTRE.

Il est une troisième signification du terme *esse*, à peu près intermédiaire entre celles que nous venons de décrire. *Per esse* ou *secundum esse* désignent alors la manière d'être propre à une chose ou une nature, selon qu'elle est actuellement réalisée. Il ne s'agit donc pas de l'existence ni de l'essence proprement dites, mais de l'état qui convient à une chose ou une nature, du fait de sa réalisation concrète dans la réalité. Voici un texte où cet emploi est clairement illustré. Saint Albert se demande comment la faute d'Adam a pu corrompre toute la nature humaine, cette nature étant perpétuelle et incorruptible.

> **Ad hoc autem quod primo obiicitur, dicendum quod natura non omnino idem nominat quod perpetuum et incorruptibile : quia natura nominat principium agendi et virtutem, quæ est ex similibus similia**

sensibilium et intelligibilium : et entia quæ plura de his percipiunt et nobiliori modo, sunt ei propinquiora, quæ vero pauciora et modo minus nobili, sunt remotiora per convenientiam essentiæ ut existentia tantum, in ultimo gradu, existentia autem viva et cognitiva et immortalia in primo, existentia autem et viva et existentia viva, et sentientia rationabilia mortalia in mediis gradibus et quod sunt causæ entitatis participatæ a prima causa et sunt ordinatæ, ita quod esse est prima causa quæ sola influit super creatum, sed nulla alia sine ipsa : vivere autem est secunda quæ non influit sine prima, sed bene influit sine tertia et sic de aliis » (*Summa* II, tr. 2, q. 89 [81], art. 3, sol. : t. 19, p. 356*, B, ult.).

[116] Voir *supra*, p. 244*, note 112.

procreare : et hoc non facit universale, sed potius *natura hominis accepta per esse* : et cum ipsa sit *esse substantiale individui*, secundum hoc corrumpitur ab ipso : et hoc est accipere secundum naturam et rem : secundum rationem autem abstrahentem est perpetua et incorruptibilis, secundum quod est universale [117].

La nature humaine considérée non pas en elle-même par l'abstraction, mais selon la manière d'être qui lui est propre de par sa réalisation dans les individus *(per esse)*, n'est pas incorruptible; comme elle est l'être même de l'individu *(cum ipsa sit esse substantiale individui)* elle peut être corrompue. *Per esse* est opposé ici à *secundum rationem abstrahentem* et désigne l'ordre objectif. Saint Albert emploie également l'expression à peu près dans le même sens, quand il explique les deux derniers degrés d'abstraction. Les définitions mathématiques et métaphysiques rendent compte de la nature des choses mais non de l'état où cette nature se trouve de fait dans l'univers; *secundum esse* les réalités mathématiques et métaphysiques sont unies aux réalités *naturelles*, mais l'abstraction les en sépare [118].

Sans que l'abstraction entre en jeu, *secundum esse* garde le même sens général en d'autres contextes. Par exemple, quand on définit l'âme comme acte du corps, on ne la définit pas selon son essence propre, car alors c'est comme substance qu'il faudrait la caractériser, mais on désigne l'*esse* qui lui convient accidentellement, du fait de son union au corps [119]. De même encore, les aliments ont un *esse* plus ou moins noble, selon leur rapport plus ou moins étroit à la nature qu'ils nourrissent [120].

Il est normal que dans cet usage intermédiaire, le sens d'*esse* soit parfois plus rapproché de celui d'existence, parfois de celui de nature. Comme exemple du premier cas on peut rappeler les textes nombreux où saint Albert affirme que l'*esse* des êtres en mouvement est leur devenir même [121]. Le temps, par exemple, est constitué, *secundum substantiam*, par un instant, mais ce qui fait le temps *secundum esse* c'est le passage continuel de cet instant du passé au futur [122]. De même

117 2 *Sent.*, d. 31, art. 1, ad 1 : t. 15, p. 285, B, 4.
118 *Summa* II, tr. 1, q. 56 [58], art. 1, sol. : t. 19, p. 271* [290*], B, 7.
119 *Summa* II, tr. 1, q. 4, art. 1, sol. : t. 19, p. 19*, A, 1. Même affirmation à propos de la forme substantielle en général (1 *Sent.*, art. 20, ad 3 : t. 14, p. 268, B, 4).
120 4 *Sent.*, d. 44, art. 8, ad quæst^{1am}, ad 3 : t. 16, p. 838, B, 5.
121 V.g. *Summa* I, tr. 2, q. 3, art. 2, *ad aliud* : t. 19, p. 24, A, 1.
122 V.g. *Summa* I, tr. 2, q. 5, art. 8, sol. : t. 19, p. 41, B, 2.

Aristote dit bien *accidentis esse est inesse,* pourtant il ne s'agit pas de l'*esse* par lequel l'essence est ce qu'elle est, mais de l'être qui convient aux accidents dans un sujet. Le premier *esse* ne peut être séparé d'une chose mais, dans l'eucharistie, Dieu sépare le deuxième *esse* de la nature des accidents, sans les détruire pour cela [123]. Comme exemple du deuxième cas, signalons le passage où il est affirmé que le son, selon son *esse,* ne se trouve que dans sa matière propre, l'air [124].

Nous devons renoncer à analyser plus longuement les passages où *esse* est employé en ce sens. Il serait certes intéressant de voir toutes les nuances que le mot peut y revêtir, mais ces variations s'expliquent toujours par l'oscillation entre l'idée de ce que les choses sont et le fait de leur existence. Nous voulons seulement signaler un cas où cette manière de parler nous semble plus caractéristique de la pensée albertinienne. Il s'agit des endroits où saint Albert parle d'une nature commune, non pas en elle-même mais *secundum esse,* c'est-à-dire telle qu'on la trouve réalisée dans les individus qui la possèdent. Cette utilisation est très fréquente; nous en avons déjà cité plusieurs exemples. Voici un autre texte qui fera voir encore une fois avec quelle liberté saint Albert utilise le terme *esse* :

> Ad aliud dicendum quod non est communis animi acceptio nisi in natura in qua quo est differt a quod est : et in illa *necesse est multiplicari quo est secundum esse,* secundum quod multiplicantur hypostases, sive quod est, sed in divinis non est ita [125].

L'abstraction ne peut dégager une notion commune s'il ne s'agit pas de choses où le sujet concret se distingue de la nature. Dans ces choses, le *quo est* est multiplié *secundum esse* par la multiplication des hypostases et l'abstraction peut ramener la nature à l'unité. Comme saint Albert désigne souvent le *quo est* par le terme *esse,* on pourrait en venir à dire *esse multiplicatur secundum esse !*

* * *

123 V.g. 4 *Sent.*, d. 12, art. 16, ad 2 et ad 9 : t. 16, p. 185, B, 2; p. 186, A, 6.

124 *Summa* II, tr. 1, q. 26, art. unic., arg. 1 : t. 19, p. 137*, B, 1.

125 1 *Sent.*, d. 34, art. 1, ad 5 : t. 14, p. 495, B, 5. Même sens, dans des contextes variés : 1 *Sent.*, d. 23, art. 5, ad 5 : t. 14, p. 366, B, 3; 1 *Sent.*, d. 37, art. 1, arg. 8 : t. 14, p. 535, B, 2; 2 *Sent.*, d. 42, art. 1, ad 8 : t. 15, p. 367, B, 7; 1 *Sent.*, d. 4, art. 1, ad 1 *sed contra* : t. 14, p. 107, A, 3.

CONCLUSION.

Au terme de cette longue analyse, il semble superflu de signaler le flottement constant du vocabulaire philosophique de saint Albert mais on doit reconnaître que, par delà l'imprécision des formules, la ligne de sa pensée est assez constante : il reste bien de la génération de ceux que Gilson appelle « les théologiens de l'essence [126] ». Les signes de cette tendance sont nombreux, mais l'usage du terme *esse* nous semble particulièrement probant [127]. Le problème posé à l'esprit humain par l'existence des choses ne lui est pas apparu dans toute son importance. Il donne bien l'être comme objet de la métaphysique, mais cet être ne tire pas sa valeur de l'acte d'être. Nous allons tenter d'expliquer cette attitude, en étudiant les diverses sources auxquelles il a puisé sa doctrine et le but qu'il se propose dans ses premières œuvres.

Le premier de ses maîtres est certainement Aristote. M[lle] S. Mansion, après avoir analysé les textes où Aristote explique les divers sens d' εἶναι écrit : « *L'emploi du mot* εἶναι, dans l'acception d'existence n'est même pas relevé dans la *Métaphysique.* » L'auteur explique cette omission en disant qu'Aristote voyait bien la distinction entre les deux problèmes de la nature et de l'existence des choses, comme les *Analytiques Postérieurs* le prouvent, mais « l'existence d'une chose prise à part de son essence n'a pas de sens défini. Exister veut simplement dire « être réel ». C'est le τι ἐστι de l'objet qu'il faut interroger pour savoir comment il existe [128]. » Nous avons cité plus haut un texte où saint Albert exprime à peu près la même idée [129]. L'orientation générale de la métaphysique d'Aristote fait encore l'objet de controverses parmi les historiens, mais tous semblent d'accord avec M[lle] Mansion sur ce point. J. Owens écrit que, dans la perspective aristotélicienne de la philosophie de l'être, « the absence of any

126 E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e éd., Paris, 1944, p. 73-81.

127 Saint Albert semble même représenter une régression par rapport à d'autres auteurs de l'époque, Guillaume d'Auvergne, par exemple. Voir E. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Arch. d'Hist. litt. et doct. du M.A.*, 15 (1946), p. 55-91; J. R. O'Donnell, *The Notion of Being in William of Auvergne*, dans *Proceedings of the Amer. Cath. Phil. Ass.*, 21 (1946), p. 156-165.

128 S. Mansion, *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain, Paris, 1946, p. 243.

129 Voir *supra*, p. 219*, note 40.

treatment of *existence* is inevitable [130] ». G. Verbeke, dans une recension de l'ouvrage de J. Owens, marque son désaccord avec l'auteur sur la thèse fondamentale du livre mais, sur ce point précis, il corrobore ses affirmations. Aristote n'avait pas à s'arrêter au problème de l'existence, comme on doit le faire dans un système créationiste. « Si le monde est éternel, existant depuis toujours et impérissable dans l'avenir, le problème de l'existence de la réalité cosmique ne se pose pas [131]. » Saint Albert devait évidemment compléter Aristote sur ce point. Il semble même avoir remarqué cette faiblesse, quand il signale que le Philosophe considère *ens* seulement comme terme de l'analyse intellectuelle et non pas, en même temps, comme premier créé. Mais, tout en affirmant la création, il n'a pas donné à cette doctrine une portée telle que toute sa métaphysique en soit marquée. Les sources néoplatoniciennes où il a puisé la formulation technique de cette vérité chrétienne, ne lui ont pas fourni l'inspiration dont il aurait eu besoin pour élaborer une métaphysique de l'existence et c'est encore le *quod quid erat esse* aristotélicien qui l'intéresse le plus.

Le deuxième maître de saint Albert est Boèce. Ceci est très apparent quand on étudie la composition première en *quod est* et *quo est* ou *esse*, des êtres autres que Dieu [132]. Cette influence est également facile à reconnaître dans l'usage même du terme *esse*. Brosch a repris et confirmé les conclusions de Roland-Gosselin sur l'interprétation générale à donner à la métaphysique de Boèce. *Esse* désigne plus habituellement l'essence (toujours dans les opuscules théologiques) et la vision de l'être créé est centrée sur cette essence [133]. Les formules *omne esse est a forma* et *species est totum esse individuorum* sont, pour saint Albert, plus que des emprunts de hasard à Boèce, elles marquent bien la transmission d'une saisie de l'univers.

Les doctrines d'Aristote et de Boèce ont rencontré d'autres courants de pensée dans l'esprit du docteur universel. Nous avons déjà souligné

[130] J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, p. 296.

[131] G. Verbeke, *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote*, dans *Rev. Phil. de Louvain*, 50 (1952), p. 478.

[132] Voir M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1948, p. 142-145; 172-184.

[133] H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Inssbruck, 1931. Tout récemment, Gilson a adopté la même interprétation. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954, p. 104-105.

suffisamment l'influence du *Liber de causis* et de Denys, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir longuement. Cette influence semble pourtant avoir été assez restreinte et s'être limitée au problème de l'*esse* premier créé. Ce point est évidemment d'une grande importance pour le sujet qui nous occupe. Mais saint Albert n'a pas vraiment adopté la conception néoplatonicienne de l'univers. Il n'admet pas la hiérarchie d'êtres intermédiaires, nécessaire à cette conception. Il a plutôt tenté une synthèse des affirmations néoplatoniciennes sur *esse* avec l'aristotélisme et cette synthèse s'est faite assez péniblement, sans que le problème de l'existence reçoive de fait beaucoup plus d'attention qu'Aristote et Boèce ne lui en avaient accordé [134].

L'influence d'Avicenne sur la pensée de saint Albert ne semble pas avoir été très considérable. Nous avons vu comment la théorie de l'*essentia absoluta* n'a pas marqué la doctrine albertinienne aussi profondément que d'autres, celle d'Henri de Gand, par exemple. Sur d'autres points, saint Albert se réclame constamment du philosophe arabe et le suit de préférence à Aristote et Averroès [135]. Mais les doctrines les plus caractéristiques de la métaphysique avicennienne sont négligées. La distinction entre l'essence et l'existence, telle que proposée par Avicenne, ne semble pas avoir encore impressionné saint Albert, au début de sa carrière. Nous avons cité un texte où il affirme qu'exister est accidentel aux êtres créés, mais il n'attache pas grande importance à ce point. En un autre endroit, il décrit les anges comme composés de *possible* et *nécessaire*, pour les distinguer de Dieu sans devoir admettre l'hylémorphisme universel [136]. Mais, la plupart du temps, il explique la transcendance de Dieu par un appel à la simplicité de la nature divine, en des termes empruntés à Boèce.

On peut donc trouver dans les premières œuvres de saint Albert l'influence de tous les courants de pensée connus au début du XIII[e] siècle. Mais, substantiellement, il reste surtout tributaire d'Aris-

134 Nous ne voulons pas dire que le néoplatonisme soit une métaphysique de l'existence, mais simplement que saint Albert ne l'a pas utilisé pour développer une telle métaphysique.

135 V.g. à propos de la distinction entre *forma partis* et *forma totius*, 4 *Sent.*, d. 44, art. 11, ad 2 : t. 16, p. 840, A, 2.

136 2 *Sent.*, d. 2, art. 2, sol. : t. 15, p. 27, B, 2. Saint Albert n'utilise pas beaucoup cette distinction. La seule possibilité dont on puisse parler à propos des êtres créés, c'est la puissance du Créateur et c'est là une acception impropre (voir M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia »...*, p. 174-175).

tote et de Boèce. Il est encore un théologien d'ancienne école. Sa richesse d'information est déjà considérable [137], mais l'intérêt qu'il porte aux philosophes ne fait qu'annoncer la passion avec laquelle il va bientôt entreprendre la tâche de « rendre tout Aristote intelligible aux Latins [138] » et la violence des attaques qu'il va porter contre les adversaires de la philosophie. Pour le moment, il se contente d'emprunter aux philosophes des arguments et des justifications dans son travail de théologien, sans trop se soucier de grouper en une synthèse, les idées ainsi recueillies. On peut même se demander s'il avait déjà perçu tous les avantages que pouvait en retirer l'expression scientifique des dogmes chrétiens.

Léonard DUCHARME, o.m.i.

137 F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. 2, Louvain, 1942, p. 439-440.

138 F. VAN STEENBERGHEN, *Le Mouvement doctrinal du IX^e^ au XIV^e^ siècle*, Paris, 1951, p. 243-245.

Eucharistie et histoire

Le christianisme avant d'être un système de pensée est un mystère. Il n'est une doctrine que parce qu'il est d'abord une réalité de l'ordre de l'histoire, et que cette réalité peut être conceptualisée et organisée suivant les normes de l'intelligence. Le père de Lubac écrit : « Le mystère chrétien est essentiellement mystère de l'histoire, assumant ses contradictions et la conduisant à sa fin [1]. » Quel est le sens de ce mystère historique qui constitue l'essentiel du christianisme ? Voici encore comment s'exprime le père de Lubac :

> Par ce qui le fait lui-même, par son essence originale qui ne consiste ni en mots ni en concepts et que toute somme de mots ou de concepts est à jamais impuissante à traduire adéquatement, le christianisme est divin, tout divin. A travers le tissu serré des filiations d'idées et de croyances, sans brisure, sans déchirure, un esprit nouveau — l'Esprit lui-même — a passé. Il s'est insinué avec douceur et il a fait irruption avec force. Il a pénétré dans l'histoire humaine et tout a été transformé. La face de la terre a été renouvelée [2].

Ces affirmations appellent une explication qu'il n'est pas facile de donner. Il s'agit de comprendre quel message de nouveauté — une bonne nouvelle en réalité — le christianisme apportait à l'humanité le jour où le Christ s'incarnait à Bethléem. L'histoire qui s'était déroulée avant le Christ depuis les origines les plus reculées de la race humaine, n'avait pas connu de changement substantiel. Ou plutôt on peut dire qu'il y avait eu au début une perturbation qui avait transformé quelque chose à la nature intime même de la création. Cette perturbation, qui nous est bien mystérieuse, est un effet du péché originel qui avait introduit un désordre dans l'univers. Nous savons très peu de choses de ce péché originel. Nous savons cependant qu'il est un péché de nature, puisqu'il nous est transmis par le fait même que nous arrivons en ce monde. Nous ne pouvons plus naître sans lui. Il se communique à la nature humaine. Tous les efforts des hommes pré-chrétiens pour améliorer la situation de la destinée humaine se feront à l'intérieur

[1] Henri de Lubac, *Affrontements mystiques*, Ed. du Témoignage chrétien, 1949, p. 51.
[2] *Ibid.*, p. 194.

des possibilités de cette nature déchue. La nature humaine a un certain bilan de bonté et il n'y a pas moyen pour l'homme d'effectuer par ses propres forces une amélioration radicale de sa situation. Que ce soit Aristote ou Platon, ils construisent un système de pensée en harmonie avec la réalité existante et donnent les normes d'activité humaine à suivre dans ces conditions données.

Mais ce qui fait la nouveauté du christianisme, c'est qu'il y a quelque chose de radical qui est changé dans la nature humaine. Le christianisme ne part pas d'un état donné de la condition humaine pour montrer comment il faut se comporter en suivant les exigences de cette nature : il ajoute quelque chose à la nature humaine, quelque chose qui la transforme de fond en comble. Il effectue une espèce de recréation de l'univers. Ainsi après le passage, dans l'histoire, d'Aristote, on peut dire qu'il y a de nouveau une certaine vérité intellectuelle. Le grand philosophe a donné aux problèmes de l'homme une expression inédite jusque-là. Désormais, on comprend mieux les problèmes qui se posent. Mais la situation dans ce qu'elle a d'essentiel demeure la même. Le christianisme, lui, introduit une nouveauté d'ordre ontologique. Par le Christ, Dieu introduit comme une seconde nature dans l'homme. Il transforme le donné de la condition humaine. Après le Christ, ce n'est pas seulement la formulation qu'on peut donner de la nature humaine qui est changée. Cette nature elle-même est transformée, elle trouve des forces nouvelles. Avec le Christ, une nouvelle réalité s'introduit dans l'histoire.

Quelle est cette réalité ? Cette réalité est un mystère : le mystère d'une divinisation de l'homme et de l'univers que Dieu va opérer graduellement suivant une économie qu'il veut bien réaliser dans sa providence. Cette divinisation se fait par la grâce. Celle-ci nous arrive par le moyen d'une économie que nous appelons l'économie sacramentaire.

Nous voilà plongés au cœur des desseins divins. Dieu ayant décidé d'introduire l'homme dans sa vie intime, se devait, après la chute, de le transformer, de le purifier. Il a voulu ramener les hommes à la Trinité en unissant l'humanité à l'une des trois Personnes, le Verbe. Il a voulu que l'humanité fût terminée dans le Verbe, un peu comme la nature

humaine individuée est terminée dans la personne. L'humanité suspendue au Verbe reçoit de lui la vie qui la divinise.

Ce processus de divinisation a été long. Dieu commença par choisir un peuple. Il lui promit un héritage mystérieux. Les Hébreux sur qui s'exerçaient les desseins providentiels ne pouvaient prévoir les aboutissements de l'expérience qu'ils vivaient. Mais Dieu voyait plus loin qu'eux et réalisait peu à peu son plan de salut.

Ainsi le peuple choisi savait que Dieu lui avait promis un héritage. C'était certes une terre riche et florissante, mais c'était plus que cela. Dans la pensée divine, l'héritage c'était la vie éternelle, celle de la Trinité.

> L'héritier [dit le père Congar], c'est le Fils de Dieu par nature, mais devenu notre chair; le passage [allusion ici au passage de Moïse de l'Égypte en Terre promise] c'est, sur la base de la condescendance par laquelle le Fils unique est devenu chair humaine, le passage des hommes en la condition de fils, *filii in Filio*, membres du Fils unique incarné, membres de cet organisme filial qui est le Corps [Mystique] du Fils de Dieu fait homme [3].

Le Verbe s'incarna pour donner aux hommes sa divinité, les transformer par sa gloire divine. Ce réalisme est si grand que le père Congar peut écrire : « C'est en toute rigueur que se réalise la parole de Notre-Seigneur à Nicodème : Un seul monte au ciel, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (Jean 3, 13) [4]. »

Cette divinisation de l'homme se réalise progressivement. D'Abraham au Christ, il y a progrès. Du Christ historique à l'intégration de tous les élus dans le Corps du Christ, se situe, sur un plan de transcendance à l'histoire profane, l'histoire chrétienne proprement dite. Il s'agit de détruire peu à peu l'œuvre du péché, de soustraire l'homme à son influence et de l'unir à la vie divine qui lui arrive par le Christ. Le père Daniélou a très bien noté que la captivité de l'homme n'est pas économique mais spirituelle. « Le péché originel n'est pas le capitalisme, mal essentiel pour le marxisme; et une humanité libérée de toutes les entraves sociales resterait encore dans une misère intégrale, celle du péché [5]. » Mais en même temps qu'il délivre l'homme du

[3] Congar, *L'Eucharistie et l'Eglise de la nouvelle alliance*, dans *V.S.*, 82 (1950), p. 352.
[4] *Ibid.*, p. 353.
[5] Jean Daniélou, *Histoire marxiste et histoire sacramentaire*, dans *D.V.*, n° 13, p. 102.

péché, le christianisme l'unit à Dieu, favorise sa divinisation. C'est le grand travail caché qui s'accomplit secrètement dans l'histoire par la communication de la vie divine, communication qui se fait par les sacrements et spécialement par l'eucharistie.

C'est cet aspect historique de l'eucharistie qui nous retiendra. L'eucharistie comme moyen providentiel de divinisation de l'homme. Les premiers chrétiens avaient conscience de cette divinisation progressive de l'humanité qui s'accomplissait par l'eucharistie. L'examen de leur foi nous instruira. En examinant ensuite la signification du mystère eucharistique, nous essaierons de faire voir sa portée eschatologique ou historique.

Il nous est difficile aujourd'hui de reconstituer le milieu dans lequel les apôtres ont vécu, tant avant qu'après la mort de Jésus. Les données de l'Évangile et des autres écrits inspirés sont partiels et ne veulent pas tellement faire œuvre d'historien, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qu'œuvre d'enseignement de la doctrine du Maître. Quand après cela nous prenons les textes qu'ils nous ont laissés pour retracer le contexte historique de l'institution du sacrement de l'eucharistie et de sa consommation chez les premiers chrétiens, il ne faut pas nous surprendre si un si grand nombre de renseignements nous échappent. Ajoutons à cela qu'étant donné la grandeur de ce mystère et la facilité, pour celui qui n'était pas encore chrétien, d'errer sur sa nature, les premiers fidèles devaient éviter d'en parler ouvertement quand ils voyaient que des étrangers auraient pu les entendre ou les lire sans recevoir les explications qui devaient nécessairement être exigées par leur conscience dès que cette vérité arrivait à leur connaissance.

J'ai longtemps été frappé par l'observation, que n'importe qui peut faire, de la rareté des textes qui parlent de l'institution de l'eucharistie et de sa manducation, dans le Nouveau Testament. Un si grand mystère, si nouveau et si important dans l'ordre de l'économie nouvelle, devrait avoir frappé les premiers chrétiens. Comment en parlaient-ils si peu et ne le faisaient-ils que par allusions ? La *Didakè* donne une explication à ce problème historique quand elle nous dit que certains bruits couraient parmi les infidèles que les chrétiens pratiquaient l'anthropophagie. Une intelligence partielle de l'eucha-

ristie ne pouvait aboutir à d'autres résultats. C'est pourquoi il fallait être discret dans les écrits qui pouvaient atteindre les infidèles et éviter de les rebuter par un mystère qu'ils ne pouvaient comprendre que par la foi, l'adhésion surnaturelle à l'ensemble de l'économie nouvelle. On comprend que les chrétiens devaient s'appliquer à se concilier les incroyants par leur charité, quitte à leur expliquer petit à petit, au fur et à mesure de leur évolution spirituelle, ce qui fait le centre de cette charité, la présence du Christ parmi eux dans l'eucharistie. Il nous est du moins permis de raisonner de cette façon pour expliquer certaines lacunes des Livres inspirés. Avec cette mentalité, nous pourrons retrouver une foule d'indices précieux sur le sujet qui nous intéresse.

Comment le Christ a-t-il introduit ses disciples à la connaissance de ce grand mystère de l'eucharistie ? Cela est difficile à dire. On peut voir que le Christ a d'abord fait comprendre qu'il était l'envoyé de Dieu, le messie, et qu'il venait instaurer un ordre de choses tout à fait nouveau. Durant toute sa vie, il essaiera de faire comprendre à ses Apôtres qu'il s'agit d'un royaume spirituel, mais eux, ne pourront s'y habituer et envisageront toujours un royaume temporel. Malgré toutes les paraboles sur la proximité du royaume et sa nature si peu ressemblante à ce que les Juifs attendaient, malgré les avertissements, les enseignements à Nicodème qu'il faut renaître de l'eau et de l'esprit pour entrer dans le royaume de Dieu (Jean 3, 5), enfin, malgré tous les exemples que le Christ leur avait donnés durant sa vie, les Apôtres continuaient d'attendre un royaume terrestre, et la veille même de sa mort, ils continuaient d'attendre la manifestation de ce royaume et discutaient sur la préséance que le Maître y établirait. Pourtant, Jésus avait été bien explicite. Le royaume qu'il était venu instaurer, les Apôtres y étaient déjà entrés. « Ne craignez pas petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume. Vendez ce que vous avez et donnez l'aumône. Faites-vous des bourses que le temps n'use pas, un trésor inépuisable dans les cieux, où les voleurs n'ont pas d'accès, et où les mites ne rongent pas » (Luc 12, 32-33). Un royaume spirituel donc, et aussi un royaume qui est en germination. Que de fois le Seigneur compare ce royaume à un semeur qui jette le grain en terre, à un petit grain qui pousse et devient grand, à un homme qui donne un festin ! En un jour, il donne aux Apôtres une preuve

mystérieuse de la spiritualité de ce royaume. Voilà qu'il est transfiguré devant eux. Il laisse transparaître un moment la splendeur du royaume qu'il est venu inaugurer. La royauté du Christ, voilà de quel ordre elle est ! Les Apôtres n'y comprenaient pas grand-chose. Le lendemain ils commenceront encore à discuter pour savoir qui sera le plus élevé dans l'organisation du royaume messianique que Jésus, selon eux, va prochainement établir.

De telles dispositions, évidemment, ne leur facilitaient pas l'intelligence de l'économie nouvelle. Ils ne pouvaient rien comprendre à l'économie sacramentelle avant la Pentecôte. On voit quelle consternation jeta en eux l'annonce du mystère de l'eucharistie (Jean 6). Saint Pierre même est tout perdu. Notre-Seigneur lui demande s'il va lui aussi le quitter. Mais Pierre répond : « A qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle » (Jean 6, 68). Comme s'il voulait dire : « Où voulez-vous que nous allions ? Je ne comprends pas ce que vous venez de dire mais par ailleurs, c'est vous qui avez la vérité. » On dirait qu'il reste avec le Christ, non à cause de l'eucharistie, mais malgré la divulgation de ce mystère. Et pourtant cette divulgation est tellement dans le contexte de tout ce que Jésus a prêché jusque-là.

Au soir de sa vie terrestre, Jésus institue le sacrement qui pourrait être appelé le *sacrement du royaume*, puisqu'il contient en raccourci tout le royaume que le Christ est venu instaurer. Il leur apprend alors que c'est la dernière fois qu'il mange avec eux sur la terre, et que la prochaine fois qu'il le fera, ce sera dans le royaume de Dieu (Luc 22, 16). Voulant montrer par là que le royaume de Dieu était en progression puisqu'il le présentait comme futur alors qu'il avait déjà dit qu'il était arrivé (Luc 12, 32-33). Puis il prit le pain, le bénit, de même la coupe, et les leur donna en leur disant que c'était là le sacrement de la Nouvelle Alliance. « Ceci est la Nouvelle Alliance en mon sang. » Par son sang, le Christ établissait un nouvel ordre de choses. Il leur demandait d'accomplir ce mystère en souvenir de lui. Mais, dit saint Paul, non seulement il y avait là un souvenir de la passion du Christ, il y avait une annonce de son retour final. « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. »

Au lendemain de la Pentecôte, les chrétiens prirent conscience que le royaume que le Christ était venu instaurer était un royaume intérieur dont le Christ était l'âme. Un royaume qui n'était pas complètement réalisé, mais que le Christ allait bientôt réaliser quand il reviendrait dans son retour glorieux. En attendant, on priait, on assistait à la fraction du pain qui était un gage de la vie future, c'est-à-dire du royaume de Dieu réalisé en plénitude.

Les premiers chrétiens savaient en effet que l'eucharistie avait remplacé la Pâque ancienne. Quand, au soir qui précéda le jour de sa passion, Jésus présenta aux siens le pain et le vin bénis leur disant que c'était son corps et son sang, il leur montrait que la Pâque était changée, puisque c'est au moment qui jusque-là constituait l'essentiel du repas pascal qu'il effectua la Transubstantiation. Avant de partir, dans un dernier repas d'adieu, il leur laissait ce sacrement, lequel sacrement était le signe et le contenu de tout ce qu'il allait réaliser par la suite. Les chapitres 13-18 du quatrième Évangile donnent une impression forte que l'institution de l'eucharistie était une manifestation de l'amour de Jésus pour les siens et que ceux qui participaient à ce sacrement devaient s'aimer. « Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (Jean 13, 1). Après cela, il raconte la scène du lavement des pieds, rapporte l'annonce du départ, et cite plusieurs paroles de Notre-Seigneur où il parle de l'importance de la charité fraternelle. Cullmann retrouve dans ces textes une atmosphère eucharistique. Il semble bien du moins que cette charité que le Christ recommande à ses Apôtres soit de même nature que celle que l'on retrouve chez les premiers chrétiens qui se réunissaient avec joie et entente fraternelle pour effectuer la fraction du pain, c'est-à-dire pour prendre les repas dont certains étaient des repas eucharistiques.

Le père de Montcheuil nous dit que « d'après Cullmann, il y aurait un lien historique entre le premier repas du Ressuscité et le dernier repas de Jésus homme, en ce sens que les disciples se sont réunis après la mort du Seigneur en se souvenant du repas qu'ils avaient pris

quelques jours auparavant avec leur Maître[6] ». Cela est bien normal et le père de Montcheuil a probablement raison de mettre une continuité entre ces deux repas et aussi entre ces repas et ceux qui suivirent et suivront jusqu'au repas messianique définitif. De celui-ci les repas avec le Ressuscité sont le gage en même temps que l'anticipation.

Que les chrétiens aient compris cela, tout nous porte à le croire. Il y a d'abord une convenance psychologique. En effet, pour un Juif, le repas a une portée religieuse. Manger avec le Christ, qui était venu réconcilier l'homme et Dieu, c'était se disposer à cette réconciliation plus complète qui sera réalisée dans le royaume messianique. Tout contact avec le Messie était une approche du royaume qu'il était venu instaurer. Et de fait, les premiers chrétiens savaient que le Christ était ressuscité. C'est ce que prêchait saint Pierre. Dans presque tous les discours de saint Pierre que les Actes nous rapportent, on voit qu'il annonce le Christ ressuscité et que les Apôtres se présentent comme des témoins de cette résurrection (Actes 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 28-32). Saint Paul fait de même (Actes 13, 33; 17, 18, 31; 24, 15, 21; 26, 23). L'on voit que saint Pierre et saint Paul ont conscience de la nouveauté du royaume dont le Christ ressuscité est le chef. Saint Pierre dira que le Christ est la pierre angulaire du nouvel ordre de choses (Actes 4, 10). Saint Paul annonce que le Christ est le premier des ressuscités (Actes 26, 23). Donc, les autres le suivront. Or, par l'eucharistie, ce Christ qui appartenait déjà à l'ère messianique, se trouvait présent parmi les chrétiens. Ils ne pouvaient faire autrement que d'avoir une impression forte de l'interpénétration du royaume de Dieu tel qu'il était établi en attendant la Parousie et du royaume de Dieu tel que les fidèles le connaîtraient quand cette Parousie serait réalisée, puisque le Christ dont le corps était glorifié et qui appartenait à l'ordre de choses final était présent parmi eux.

Le Christ avait dit, en effet, la veille de sa mort, qu'il buvait pour une dernière fois le vin avec les siens en cette vie et que la prochaine fois qu'il répéterait ce geste, ce serait dans le royaume de Dieu (Marc 14, 25). Or il était apparu après sa résurrection et il avait mangé avec ses Apôtres (Luc 24, 42-43). Il était donc maintenant dans ce royaume

6 Yves de Montcheuil, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, dans *R.S.R.*, 33 (1946), p. 27.

qu'il avait annoncé. Et non seulement il y était lui-même, mais il s'occupait de leur préparer une place (Jean 14, 1-2).

Ceci nous indique bien dans quel esprit les réunions eucharistiques devaient se tenir. L'eucharistie étant la « réunion autour du Christ invisiblement présent [7] », on comprend que ces réunions devaient avoir un caractère essentiellement eschatologique, puisque la présence du Christ ressuscité parmi eux était un rappel continuel des temps messianiques. Dans ces réunions, dit le père de Montcheuil, « les esprits sont comme absorbés par la joie de la gloire qui vient. Ils sont déjà comme transportés de l'autre côté du temps [8]. »

Quand on lit attentivement le Nouveau Testament on voit qu'il en était bien ainsi. C'est le climat dans lequel l'Écriture nous rapporte la vie des premiers chrétiens. Nous avons d'abord l'enseignement explicite de saint Paul qui dit à ses Corinthiens que chaque fois qu'ils mangent de ce pain et boivent de ce vin, ils annoncent la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (1 Cor. 11, 26). De plus, on voit que le repas eucharistique se prenait la nuit. Or, c'était pendant la nuit que le Christ était ressuscité, qu'il était allé dans le royaume de Dieu. Il avait laissé entendre qu'il reviendrait la nuit. « Veillez donc, puisque vous ne savez à quel moment votre Seigneur doit venir. Sachez-le bien, si le père de famille savait à quelle heure le voleur doit venir, il veillerait et ne laisserait pas percer sa maison. Tenez-vous donc prêts, vous aussi, car le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous n'y penserez pas » (Matth. 24, 42-44). Il demandait aux siens d'être semblables à des hommes « qui attendent le moment où leur maître reviendra des noces, afin que, dès qu'il arrivera et frappera à la porte, ils lui ouvrent aussitôt » (Luc 12, 36). De même dans la parabole des vierges, l'époux arrive au milieu de la nuit (Matth. 25, 6).

On peut voir encore un autre indice de la signification eschatologique de l'eucharistie chez les premiers chrétiens dans le fait qu'ils prenaient le repas eucharistique le dimanche. Comme note Henri Chirat, les Actes semblent insinuer en un endroit que l'eucharistie n'était pas consommée tous les jours. Résumant ce que les chrétiens font tous les jours, Luc ne parle pas de l'eucharistie. « Chaque jour,

[7] *Ibid.* p. 33.
[8] *Ibid.*, p. 33.

tous ensemble, ils fréquentaient le temple et, rompant leur pain dans leurs maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité » (Actes 2, 46). Plus loin, on voit qu'il y a un repas eucharistique et c'est le premier jour de la semaine (Actes 20, 7). Or, ce dimanche, il avait une signification eschatologique. Au lendemain de la Résurrection, les Apôtres, voulant commémorer le jour de la résurrection, utilisèrent le premier jour de la semaine à cet effet. Ils observaient le sabbat et dans la nuit qui allait du sabbat au premier jour de la semaine, ils priaient selon la recommandation du Seigneur. Puis ce premier jour de la semaine deviendra le jour du Seigneur (Apoc. 1, 10), et la célébration du sabbat cessera. C'est ainsi, comme l'écrit Henri Chirat,

> [...] que le dimanche apparut comme le jour qui appartient au Seigneur, et où l'on rend le culte au Fils de Dieu, promu, en sa nature humaine, par la résurrection, au plein exercice de sa royauté messianique et mis en possession illimitée de sa Seigneurie. L'Ancien testament avait la formule « jour du Seigneur », jour de Yahweh, qui désignait, entre autres manifestations de la puissance divine, l'avenir eschatologique, le jugement; mais chez les chrétiens, l'emploi de l'adjectif qui a été intentionnel a estompé l'aspect terrible évoqué par la formule ancienne. Mieux que son nouveau vocable, la célébration de l'Eucharistie, qui marquait le mémorial hebdomadaire de la résurrection du Christ, faisait apparaître le dimanche comme l'anticipation de la Parousie du Seigneur [9].

Bref, cette présence eucharistique du Christ glorifié parmi les siens était un rappel continuel que le Christ qui était dans son royaume, continuait d'être avec les siens pour les amener avec lui. Comme le dit encore Chirat, en même temps que la cène eucharistique rappelait « de façon frappante la promesse faite par Jésus, à son repas d'adieu, d'offrir à ses amis fidèles à manger et à boire dans son royaume, elle manifestait plus clairement à des Juifs habitués à se représenter le royaume de Dieu comme une salle de festin, que le mémorial eucharistique, ordonné vers la consommation du salut, anticipait ici-bas la définitive et plénière réalisation des promesses divines, en cimentant l'unité de l'Église [10] ». Telle était pour les premiers chrétiens la signification eschatologique du repas eucharistique.

9 Henri CHIRAT, *L'Assemblée chrétienne à l'Age apostolique*, Ed. du Cerf, Coll. Lex Orandi, p. 198-199.

10 *Ibid.*, p. 172-173.

Malheureusement, comme le Christ tardait à venir, ce contexte eschatologique devait peu à peu être oublié. On espérait que le retour du Christ se ferait une nuit ou l'autre. Comme le délai se prolongeait, on continua de célébrer ce mystère, mais on perdit peu à peu sa portée eschatologique. On oublia qu'il était l'anticipation du royaume messianique, qu'il l'annonçait en le commençant. Et, comme le note le père de Montcheuil, à mesure que l'individualisme va se manifester, on va négliger l'aspect communautaire du repas eucharistique, pour ne garder que le souvenir de la relation à la mort qu'il contenait, et le fait de la présence réelle.

Le livre du père de Lubac, *Corpus Mysticum,* est à ce sujet des plus intéressants. L'auteur étudie l'évolution du mot *Corpus mysticum.* Il est parfois un peu difficile de le suivre dans ses perquisitions historiques. On est comme dans une forêt touffue aux arbres entrecroisés. Mais que de perspectives riches sur la doctrine eucharistique !

Le mot *Corpus mysticum* a été porté par l'esprit dans l'Église. Il a exprimé un développement doctrinal. Pendant des siècles il a exprimé la relation mystérieuse qui unit l'eucharistie à l'Église. Désignant tantôt l'eucharistie, tantôt l'Église il marquait la « continuité réelle qui existe entre la Tête et les membres de l'unique corps [11] ». Tellement que le père de Lubac dira : « L'Église, c'est l'Eucharistie en tant qu'elle porte son fruit [12]. »

Les théologiens du moyen âge comprennent que l'eucharistie construit l'Église [13]. C'est elle qui divinise l'homme, c'est elle qui le transforme en Dieu, qui établit graduellement le règne de Dieu. L'eucharistie n'est pas seulement alors un sens de présence statique mais dynamique. L'eucharistie, c'est le Christ sacramentel en voie de diviniser l'humanité. C'est le Christ introduisant peu à peu le monde dans la gloire finale. On voit comment la portée eschatologique de l'eucharistie était alors consciente. L'eucharistie était en quelque sorte le moteur de l'histoire chrétienne.

Peu à peu, à la suite de discussions sur la doctrine eucharistique, on finira par dissocier l'eucharistie de son symbolisme ecclésial [14]. La

11 Henri de Lubac, *Corpus mysticum,* Paris, Aubier, 1944, p. 96.
12 *Ibid.,* p. 96.
13 *Ibid.,* p. 78.
14 *Ibid.,* p. 257.

grande révolution qui se produira dans la pensée au XII[e] siècle fera perdre de vue la relation efficiente de l'eucharistie à l'Église. Pour Béranger, par exemple, il n'y a « plus d'immanence de l'Eucharistie à l'Église [15] ». « Toutes les inclusions symboliques se muent, dans son intelligence, en antithèses dialectiques. Constamment il sépare ainsi ce que la tradition unissait [16]. »

Les théologiens des siècles postérieurs continueront en ce sens, et la perspective ecclésiale ou eschatologique de l'eucharistie passera au second plan, quand elle ne sera pas oubliée. L'étude des Pères, de la liturgie et de l'Écriture sainte ramène les penseurs chrétiens des dernières décades à une intelligence ecclésiale de l'eucharistie et c'est un gain qu'il ne faut pas négliger. « Il est urgent [dit le père de Lubac] de revenir aux origines sacramentelles du corps mystique. Ce sera revenir aux sources mystiques de l'Église. L'Église et l'Eucharistie se font, chaque jour, l'une par l'autre [17]. »

Il importe pour nous de reprendre conscience de la signification réelle du christianisme, laquelle est comme synthétisée dans le mystère de l'eucharistie. L'eucharistie a un sens eschatologique que nous n'avons pas le droit de négliger. Pour nous, comme pour les premiers chrétiens, l'eucharistie anticipe l'éternel banquet messianique. Comme le dit le père de Montcheuil, elle est « à la fois commémoration, possession actuelle et anticipation, et cela *per modum unius* [18] ». L'eucharistie, c'est le rappel constant que le royaume de Dieu n'arrive pas comme une réalité finale après le cours des siècles. Il n'est pas extrinsèque à l'histoire. Il est bien commencé maintenant et de notre royaume terrestre au royaume du Christ glorifié il y a interpénétration. Le Christ est parmi nous avec son corps glorifié comme nous serons un jour avec lui avec notre corps glorifié. Sa présence au milieu de nous est une attestation de ce qui nous attend dans la gloire. Quand nous communions au corps ressuscité du Christ, nous hâtons le travail de glorification de notre corps. Comme le dit le père André Legault [19], par la communion au corps glorifié du Christ, la chair du Seigneur est

15 *Ibid.*, p. 260.
16 *Ibid.*, p. 261.
17 *Ibid.*, p. 299.
18 Montcheuil, *op. cit.*, p. 143.
19 André Legault, *Cours sur l'Evangile*, pro manuscripto.

comme semée en nous. Il y a une semence de gloire qui a pénétré dans notre chair et un jour, elle fructifiera et notre corps sera glorifié. Mais dès maintenant, la semence est faite et elle croît en nous. Il y a une recréation du monde qui s'effectue par l'eucharistie qui, à travers l'homme, atteint l'univers créé. Comme ceci nous fait comprendre que le christianisme n'est pas seulement un système intellectuel, une organisation intellectuelle du monde ! Il est surtout un renouveau introduit par Dieu à l'intérieur de l'histoire.

Dans son beau livre, *Le Mystère pascal*, le père Bouyer écrit :

> Grâce aux sacrements, éminemment grâce à l'Eucharistie, insérés sur le Christ et communiant à sa propre vie, nous pouvons dire en un sens, avec saint Paul, que nous sommes déjà ressuscités, que déjà nous sommes assis à la droite de Dieu. C'est bien par la seule foi que nous possédons tout cela ; mais la foi n'est pas une assurance vide de tout contenu présent. Elle est déjà, quoique obscurément, la possession effective, quoique en germe, de tout ce qui fera la gloire [20].

Le Christ, lui, possède la gloire, et il est parmi nous pour nous la donner. Ce qui est réalisé en lui, il le réalise en nous. Les germes de mort que nous portons sont peu à peu remplacés par les germes de vie.

Par l'eucharistie, nous devenons un dans le Christ. Nous devenons le corps du Christ. Nous participons physiquement au corps glorifié du Christ jusqu'à nous identifier à lui. Nous ne méditerons jamais assez sur cette identification des fidèles au corps glorifié du Christ qui s'effectue par l'eucharistie. Un texte splendide de Durrwell nous plonge au plus profond de ce mystère :

> C'est donc dans la gloire du Christ que les croyants s'asseyent à la table de son sacrifice. Lui-même est présent au milieu des convives, mangeant et buvant au vrai festin de l'agneau (cf. Luc 22, 16 ; Marc 14, 25). Dans sa gloire, il communie à son propre sacrifice et y communient tous ceux qui s'unissent à ce corps glorieux. L'Eucharistie assume les fidèles dans la glorification du Christ, archétype de toute communion à la croix. Dans ce repas, la communauté messianique se constitue, en lui elle s'exprime : « Ce calice est la nouvelle institution » (Luc 22, 20 ; 1 Cor. 11, 25). Le royaume de Dieu s'y révèle, annoncée comme un banquet, comme une pâque accomplie. L'Église y cimente son unité, car tout repas sacrificiel noue des liens infrangibles entre les convives, et jadis déjà le repas de l'agneau scellait l'unité du peuple de Dieu (Ex. 12, 43-48). Tous

20 Louis Bouyer, *Le Mystère pascal*, Ed. du Cerf, 1950, p. 151-152.

> mangent le pain unique qui est le corps du Christ, et tous ne forment qu'un seul Corps, celui du Christ (1 Cor. 10, 17) [21].

Mais il faut pousser cette idée plus loin encore. Non seulement l'eucharistie commence notre glorification, elle commence aussi la glorification de l'univers créé matériel. Comme dit Louis Bouyer, une inépuisable vertu de guérison de notre humanité et de restauration de l'univers, du cosmos, en découle [22]. Le père Férêt s'exprime dans le même sens. « En toute la création matérielle, en raison de l'étroite liaison qui existe entre cette création matérielle et l'homme, liaison que saint Paul affirme ici tout comme la Genèse, il y a déjà conflit entre la mort et la vie, celle-ci devant finalement l'emporter sur celle-là quand se manifestera définitivement la gloire des enfants de Dieu [23]. » Saint Paul en effet écrit : « Aussi la création attend-elle avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre des douleurs de l'enfantement » (Rom. 8, 19-22). Or, cette glorification vers laquelle la création soupire, elle est réalisée parmi nous par le Christ glorifié présent dans l'eucharistie. On conçoit que l'eucharistie soit comme une force qui s'exerce sur l'univers et l'attire vers sa glorification.

> Sous une forme adaptée [écrit le père Rideau] à notre condition de voyageur, elle continue et achève dans le temps l'œuvre de la rédemption sur l'humanité et sur l'univers. En assumant l'apparence pain comme jadis la réalité d'une chair sensible, le Christ s'unit indirectement à toute la réalité de l'univers, qu'Il consacre, qu'Il divinise, qu'Il présente dans son offrande sacerdotale et qu'Il entraîne vers son Père... Elle prélude à cette Transformation générale qui amènera le monde créé à son terme divin. Et il faut se défaire de l'idée que la Bénédiction quotidienne de l'Eucharistie sur le monde serait tout extérieure et analogue au geste des bras tendus : c'est par une intégration universelle, une assomption cognitive et aimante que s'opère la sanctification de l'univers par l'Hostie [24].

[21] Durrwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Le Puy, Paris, Xavier Mappus, 2e éd., 1954, p. 376.

[22] *Op. cit.*, p. 152.

[23] H.-M. Féret, *La mort dans la tradition biblique*, dans *Le Mystère de la Mort et sa Célébration*, Paris, Ed. du Cerf, 1951, p. 92.

[24] Emile Rideau, *Consécration*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 40-41.

Ces mystères évidemment nous dépassent. Ils sont pourtant au cœur du christianisme. L'Incarnation n'est pas vaine. Elle n'est pas un petit événement qui n'aurait pas laissé de suites. Il est évident que si Dieu a voulu s'incarner, il a consenti à mettre la matière au contact de son rayonnement divin. En prenant une chair humaine, il s'associait à notre condition terrestre, à l'ordre de choses dans lequel nous vivons. Comment aurait-il pu ne pas le transformer ? « La totalité du sensible, récapitulée dans le Christ [dit le père de Lubac], participe en l'unité de sa personne à la Vie Trinitaire [25]. »

De ce mystère l'eucharistie est comme le gage et la manifestation. Nous luttons dans le temps, victimes et vainqueurs des contradictions que la matière porte en elle. Nous sommes soumis à toutes les vicissitudes de la matière et du mouvement, mais déjà parmi nous est réalisé le royaume de la gloire finale. Par l'eucharistie, il fait irruption dans notre domaine. « Réalisation parfaite de l'Église terrestre, le repas culturel porte en lui tout le dynamisme eschatologique propre au peuple de Dieu sur terre. Il est un repas de la fin des temps, pris avec le Christ ressuscité en qui est la fin du monde [26]. » L'eucharistie est l'effraction de l'ère eschatologique dans le temps. C'est une anticipation de l'histoire. C'est un rappel que notre glorification est commencée. On a pu écrire : « Pour quelqu'un comme Grégoire de Nysse, ou Cyrille d'Alexandrie, il ne faut pas oublier que l'Eucharistie est déjà, sans aucun doute, liée à la résurrection corporelle... Par le contact avec l'Eucharistie, il y a déjà participation du corps à la vie ressuscité et une certaine résurrection déjà commencée [27]. » Et non seulement notre résurrection mais le renouvellement de l'univers matériel. Le Christ, appartenant à l'ordre de la restauration finale, est parmi nous pour nous rappeler l'urgence de ce royaume. Vraiment, nous comprenons que l'éternité n'est pas un succédané du temps, elle n'arrive pas quand le temps est écoulé. Elle est dans le temps et elle l'imprègne d'une lueur de gloire.

Paul-Émile Roy, c.s.c.

25 Henri de Lubac, *De la Connaissance de Dieu*, Paris, Ed. du Témoignage chrétien, 2e éd., 1948, p. 184.
26 Durrwell, *op. cit.*, p. 378-379.
27 *Le Mystère de la Mort et sa Célébration*, p. 161.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Concordantiæ Veteris Testamenti Hebraicæ atque Aramaicæ. Adjuvante L. Rost... composuit et manu scripsit G. Lisowsky. Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt. Prix : 35.— DM environ.

Nous avons déjà annoncé dans cette *Revue* la réédition de la concordance classique de S. Mandelkern. La Société biblique de Stuttgart a commencé l'an dernier de publier une nouvelle concordance qui mérite, elle aussi, d'être signalée, car elle se prête mieux à l'usage scolaire et son prix, surtout, est plus abordable pour maint bibliste.

L'édition reproduit un manuscrit écrit très lisiblement par le Dr Gerhard Lisowsky aidé, dans la composition, par le professeur L. Rost. Douze livraisons sont prévues, au prix de 2,80 DM chacune, la dernière devant paraître en novembre 1957. Jusqu'à présent neuf livraisons sont sorties des presses. L'ouvrage comprendra 1.664 pages et ne coûtera que 35.— DM environ.

L'arrangement présente des avantages indéniables pour l'utilisation pratique. Les mots sont groupés, non selon la racine, mais selon l'ordre alphabétique et toujours suivis du vocable correspondant en allemand, en anglais et en latin. Suivent ensuite les citations hébraïques avec leurs références pour les noms, substantifs et adjectifs, et les verbes. Pour les noms les citations groupent en premier lieu les textes où ils exercent des fonctions diverses, en second lieu ceux où ils sont sujet et en troisième lieu ceux où ils sont objet. Quant aux verbes le groupement se fait selon les différentes formes. Toutes les citations sont vocalisées. Cela facilitera la lecture et l'interprétation même à ceux qui n'ont pas l'habitude du texte consonantique. Les abréviations sont évitées : on n'en a retenu que quatre pour Elohim, Yahweh, Juda et Israël. Le sens des suffixes est précisé dans les notes, de même le sujet des verbes quand il ne figure pas dans la citation.

Pour tous ceux qui s'intéressent au texte hébraïque de la Bible cette concordance sera un précieux instrument de travail.

Albert Strobel, o.m.i.

Huenfeld, Allemagne.

* * *

A. Néher. — *L'Essence du Prophétisme.* Paris, Presses universitaires de France, 1955. 359 p. (Coll. « Essais Philosophiques ».)

Comme il le dit dans son introduction (p. 4), l'auteur veut donner une formulation juive de la prophétie. M. Néher est croyant, aussi le chrétien ne se trouve pas dépaysé en lisant ce livre et il ne manquera pas d'apprécier la façon dont l'auteur présente le problème de l'originalité des prophètes hébreux.

On sait que le prophétisme est apparu non seulement en Israël, mais est connu dans tout l'Orient antique. L'auteur en donne la répartition géographique et les manifestations types de ce prophétisme en Mésopotamie, en Égypte, en Phénicie, en

Grèce et en Perse. Les analogies sont soigneusement relevées et les différences notées.

Ce qui fait l'originalité essentielle du prophétisme biblique, c'est la conception religieuse des Hébreux, basée sur une conception du temps unique dans l'histoire religieuse de l'Antiquité. La conception biblique du temps n'est ni rituelle, ni mystique, ni cyclique : elle est *historique*. De ce chef la conception religieuse n'est ni rituelle, ni mystique ou cyclique, elle est historique, comme sa conception du temps. Le prophétisme biblique considère le temps comme irréversible. Il n'est donc pas soumis à un retour rituel ou cyclique, il commence à la création et se développe dans l'histoire jusqu'à l'avènement de l'eschatologie.

Mais cette histoire est vécue avec Dieu, d'où le dialogue biblique du divin et de l'humain qui s'exprime par les interventions divines dans l'histoire humaine. Ce dialogue s'établit par l'Esprit *(ruah)* et la Parole *(davar)* et s'exprime dans le temps par l'alliance qui fait le fond de ce dialogue.

Les interprètes de ce dialogue sont les prophètes. Pour M. Néher le prophétisme débute avec les patriarches Abraham et Moïse. Les Juges présentent des caractéristiques typiquement prophétiques et sont continués par le nabisme. Mais ce sont surtout, comme de juste, les prophètes scripturaires qui retiennent l'attention de l'auteur. Il en trace des portraits brefs, mais précis.

Ce sont ces prophètes aussi qui nous ont légué toute une doctrine. M. Néher insiste sur le symbolisme conjugal, description fréquente de l'alliance chez les prophètes, sur l'idée du *héséd* (amour) et le *noahisme* (auquel il rattache l'universalisme des prophètes). Le livre s'achève avec des pages pathétiques sur l'existence prophétique.

On lit ce livre avec intérêt et profit. Un regret pourtant : c'est la part minime faite aux thèmes messianiques qui sont une part fort importante du message prophétique. Jérémie conçoit l'avenir du dialogue de l'humain et du divin dans le cadre d'une alliance nouvelle présentée comme un achèvement de l'alliance existante, mais si fragile. C'est que, pour M. Néher, « l'Apocalypse fait sortir du temps biblique : elle repose sur la conception d'un temps cyclique » (p. 246). Au contraire, nous semble-t-il, l'Apocalypse n'est que le prolongement de l'eschatologie des prophètes et, par conséquent, se situe dans l'*histoire*. Comme la création marque le début de l'histoire de l'alliance, l'eschatologie en marque l'achèvement auquel tend le développement de l'alliance dans les vicissitudes de son histoire. Il est difficile de trouver en cela la conception d'un temps cyclique.

Albert Strobel, o.m.i.

* * *

P. van Imschoot. — *Théologie de l'Ancien Testament*. Tome I. *Dieu*. Paris, Desclée, 1954. xiv-273 p. (« Bibliothèque de Théologie », série III, « Théologie biblique », vol. 2.)

La *Théologie de l'Ancien Testament* de M. P. van Imschoot va sûrement revêtir un intérêt durable. Cela nous excuse d'en présenter le premier volume avec quelque retard. Une fois complété, l'ouvrage remplacera avec avantage celui de P. Heinish auquel il s'apparente mais qu'il surpasse par son ampleur et son érudition. Nous nous réjouissons vivement de voir enfin paraître en français une théologie de l'Ancien Testament. Inutile d'insister sur l'utilité de pouvoir trouver ainsi les enseignements de la sainte Écriture groupés commodément sous trois chefs principaux : Dieu et ses relations avec le monde (premier tome); l'homme et ses devoirs envers Dieu et le prochain; le jugement divin et le salut.

Nous aurions mauvaise grâce de faire un reproche à l'auteur du genre adopté. L'unanimité est loin d'être faite, d'ailleurs, au sujet de la nature de la théologie biblique. L'on risque, au concret, de trop donner soit dans la systématisation, soit dans l'exégèse. L'on sera alors ou trop théologique ou, au contraire, trop biblique, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Disons que c'est la première tendance qui perce dans le présent ouvrage. Non pas que l'auteur mêle indûment à la doctrine des Livres saints les développements que l'on a pu en tirer. Mais il nous semble que son exposé reste trop en dépendance d'un état évolué de la doctrine sacrée. Sans s'astreindre à suivre toutes les articulations de nos traités modernes de théologie, le plan ne répond-il pas à des préoccupations en soi légitimes et même nécessaires, mais plus ou moins étrangères à la Bible elle-même ? La théologie biblique la plus parfaite serait celle qui pourrait s'organiser selon les cadres de la sainte Écriture, dans le respect des proportions qu'elle accorde à chaque élément, selon les insistances et le mouvement qu'on y trouve. On ne saurait évidemment écarter toute élaboration du donné. Il faudrait dégager les thèmes principaux, grouper autour d'eux les enseignements secondaires, comparer les divers points de doctrine, les éclairer mutuellement. Mais l'on se garderait de chercher en dehors de la Bible des principes d'ordre ou d'exposition.

Composé dans des intentions apparemment un peu différentes, l'ouvrage de M. van Imschoot n'en rendra pas moins de grands services. Nous dirions volontiers qu'il en sera peut-être même plus immédiatement utilisable. On devra y recourir fréquemment dans l'enseignement de la théologie, afin de bien faire ressortir le caractère révélé des grandes doctrines traditionnelles sur Dieu, le monde, etc. Si le spécialiste des études bibliques pourra éprouver quelque malaise à voir, par exemple, bien catalogués les différents attributs métaphysiques de Dieu et ses attributs moraux, l'étudiant en théologie sera heureux de pouvoir se reconnaître si aisément.

L'on s'étonne encore de la place relativement bien considérable accordée à quelques points particuliers. Vingt-sept pages consacrées aux anges et aux démons, n'est-ce pas beaucoup, comparé aux vingt-quatre allouées tout ensemble à la conception du monde d'après l'Ancien Testament, à la création et à la conservation de l'univers, à son gouvernement, à la providence et au miracle ? Et sommes-nous toujours sur le plan d'une authentique théologie biblique lorsque pendant vingt pages l'on recense les différents vocables (El, Eloah, Elohim, Yahweh, Yahweh Sabaoth, Melek, Baal, Adôn, etc.) appliqués à Dieu ? Ne nous serions-nous pas attendus, du moins, de trouver en conclusion un exposé sur l'Ineffable ?

Par ailleurs, empressons-nous de faire remarquer comment les chapitres sur la Révélation et sur les relations de Dieu avec son peuple (l'Alliance) nous font pénétrer beaucoup plus intimement dans le climat biblique et comment, en accordant une large place à ces thèmes (presque la moitié du premier tome), l'auteur traduit fidèlement les insistances de l'Ancien Testament.

Nous attendons avec une hâte véritable les deux volumes appelés à compléter cette théologie biblique qui deviendra à coup sûr un classique. Les réserves que nous avons cru opportun de faire ne doivent pas égarer le lecteur.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Synthèse de la Théologie. — I. *Dieu et sa Création,* par J. GARIÉPY, p.m.é., I. SAUVÉ, p.s.s. II. *Retour de l'homme vers Dieu,* par G. CHAPUT, p.s.s., R. DORRIS, p.s.s., A. FERLAND, p.s.s. III. *Vertus en particulier,* par E. GAGNON, p.s.s., J.-B. DESROSIERS, p.s.s. IV. *Le Christ vivant dans l'Église,* par G. YELLE, s.s., M^gr^ R. MARIEN, c.s.

V. *Les Sacrements*, par I. Sauvé, p.s.s., J.-B. Desrosiers, p.s.s., E. Gagnon, p.s.s. VI. *L'Action catholique*, par Mgr Marien, c.s. VII. *L'Église, Corps Mystique et sa doctrine sociale*, par J.-B. Desrosiers, p.s.s. VIII. *Par Marie à la céleste Patrie*, par L. Brien, s.j., M.-D. Le Cléac'h, ss.cc. Montréal, Éditions de l'Institut Pie-XI, 1955-1956.

Fondé en 1937, l'Institut Pie-XI est une « école d'Action catholique et de sciences religieuses annexée à la Faculté de Théologie » de l'Université de Montréal; elle « permet aux laïques de parfaire leur formation en vue de l'apostolat » (VI, p. 293-301).

L'opportunité de la présente publication, Son Éminence le cardinal Léger l'indique dans sa lettre liminaire : « L'ignorance religieuse est le grand mal de notre époque. Les moyens de diffusion de la pensée sont devenus si puissants que l'homme a l'impression de tout connaître parce qu'il entend parler de tout. Mais cette science du particulier, du détail et du transitoire, ayons le courage de le dire, s'arrête à la superficie des choses et l'esprit a perdu la vigueur naturelle qui lui permettrait de remonter aux causes. »

Pour qui voudrait un commentaire, voici, au tome II, le chapitre : « Bonheur et romanciers contemporains », avec ses deux sous-titres : « les erreurs, les mauvais maîtres ». En général, « on aime mieux lire des romans... que des œuvres proprement philosophiques ou théologiques, quand on ne se contente pas de parcourir ces illustrés (comics) qui avec d'immondes feuilles à potins constituent toute la pâture intellectuelle de bien des foyers » (p. 20). L'article du tome III sur les « formes de l'incrédulité » précise la gravité du mal, notamment pour ce qui concerne « les imprudences en matière de foi » (p. 39). L'article « Freudisme, liberté et morale » (II, p. 67-72) avertit que le sens du péché s'évanouit. « Marx fait relever la notion de bien et de mal des conditions économiques locales » (VIII, p. 297).

La doctrine de ces volumes est nettement thomiste. On fait mieux que référer à saint Thomas : on le traduit souvent — peut-être trop littéralement parfois. On aime aussi reproduire les termes mêmes des documents pontificaux et du droit canonique. Il faut en féliciter les auteurs : c'est la présentation qu'il convient de renouveler, en veillant à ne pas défigurer la doctrine, sous prétexte d'adaptation à notre monde, disait le Saint-Père en 1946.

Fidélité sans conformisme routinier. On sent une conviction mûrie que la synthèse du Docteur Angélique permet de situer et de dominer les problèmes humains. Aussi bien, nos auteurs parlent-ils à leurs contemporains, dont ils connaissent les préoccupations. Outre les allusions fréquentes, en cours de route, et le ton vivant de l'exposé, des titres nombreux nous placent en pleine actualité : « Le démon peut-il avoir quelque affinité avec le magnétisme, l'hypnotisme, le spiritisme et les autres pratiques qui s'en approchent ? » (I, p. 196)... « Tempérament et sainteté » (II, p. 83)... « Religion de confiance ou de crainte » (III, p. 51)... « L'Église annule-t-elle des mariages ? » (V, p. 362). Relevons, à la page 284, cette pensée de Léon XIII : « Rien n'est plus éloigné de la vérité que de considérer le sacrement comme un ornement surajouté ou comme une propriété extrinsèque que la volonté de l'homme peut disjoindre ou séparer du contrat conjugal. » Tout le tome VI est consacré à « l'Action catholique », et le septième à la « Doctrine sociale ». C'est significatif; sans parler que les deux sont traités avec une netteté remarquable. Ils constituent d'excellentes initiations à ces matières.

Autre qualité : l'assurance tranquille de l'exposé. Cette affirmation sereine de la vérité est plus éloquente que les recettes de la rhétorique.

Bref, nous croyons que le genre est le bon, pour un large public désireux de se renseigner sérieusement sur les points principaux de la doctrine catholique. Le

problème du transformisme est considéré avec une probité méthodique et ferme que l'on rencontre rarement (I, p. 209-266).

A ces caractères d'ensemble, qui sont loin d'être une recension, il paraît fondé d'ajouter quelques notes critiques, à seule fin d'améliorer la qualité de l'instrument.

L'agencement interne du tome II ne nous semble pas être d'une belle venue ni suffisamment charpenté. De plus, la partie morale (t. II et III) et les traités de Jésus-Christ et de l'Église (t. IV, soit 230 pages seulement) ne sont-ils pas trop sommaires, surtout si on les compare aux 407 pages consacrées à la doctrine sociale et aux 301 accordées à l'Action catholique ? (La traduction de *Rerum novarum* utilisée, t. VII, p. 340, fait un contresens dans sa finale.)

Les éloges donnés plus haut concernant l'exposé de la doctrine, nous ne voudrions pas les attribuer au traité de Dieu : sa présentation, insuffisante, ne répond pas au but de l'ouvrage. Nous ferions aussi des réserves à l'adresse du traité des « Fins dernières » (t. VIII, p. 157-298). Malgré l'abondance des citations scripturaires, il tourne un peu à la dissertation; sa manière d'insister sur l'aspect mystique et social du Royaume eschatologique risque de nuire à l'importance primordiale de la destinée personnelle. Enfin, certaines formules, même si elles peuvent s'expliquer, ne sont pas à recommander : « L'enfer, c'est le péché même... » (p. 212). « L'homme n'est libre que si dans sa décision volontaire l'enfer est comme en puissance » (p. 217). Nous craignons également que la double peine du dam et du sens ne se trouve estompée (p. 212-215).

La mariologie, reléguée à la fin, apparaîtra éloignée du traité de Jésus-Christ, alors que dans la Somme elle lui est organiquement intégrée. Est-ce logique de considérer le titre de « Médiatrice » dans l'avant-dernier chapitre ? Quelques pensées nous ont surpris : « L'intelligence créée de Jésus lui-même ne pouvait entièrement comprendre » la dignité de la Mère de Dieu (p. 20). « Recevoir l'existence sans la vie de la grâce » rendrait l'âme « ennemie du bon Dieu » (p. 48). La Très Sainte Vierge « est aussi Mère des infidèles, mais simplement en puissance » (p. 115).

Nous regrettons surtout la présence du paragraphe où il est dit qu'on « pourrait, à la rigueur et en théorie, concéder à Marie l'adoration *relative*, ainsi qu'on le fait pour les instruments de la Passion, qui furent moins unis au Christ que Marie. En pratique, toutefois, ce culte pouvant devenir occasion d'erreur, de scandale ou de péché, il convient de s'en abstenir » (p. 148). Sans distinguer, saint Thomas écrit absolument : « La Mère de Dieu est une pure créature; on ne lui doit donc pas le culte de latrie » (III^a, q. 25, a. 5). En réponse à la troisième objection, il rejette l'assimilation à la vraie Croix et s'en explique aux articles 4 et 5 : une personne pouvant être elle-même objet de vénération, l'honneur qu'on lui rend ne peut être fondé que sur ses titres personnels à être honorée, et, par là même il ne saurait dépasser le niveau de cette personne. Au contraire, si on vénère une croix, ce ne peut être pour elle-même, mais uniquement à cause d'une personne avec laquelle elle se trouve en rapport.

Répétons-le, nos réserves ne visent qu'à faire de cette *Synthèse* un moyen plus efficace de remédier à l'ignorance ruineuse de tant de catholiques. Le plan doit être déjà un enseignement, l'exposé substantiel et limpide, et la présentation aisée à lire. Ce n'est pas chose facile, et ceux qui l'entreprennent méritent nos encouragements.

Nous apprenons que, la première édition étant épuisée, une seconde est en préparation. Elle sera notablement augmentée et plusieurs traités subissent une véritable refonte. Cela prouve en faveur de l'actualité de l'ouvrage et du souci chez ses auteurs de bien servir le peuple chrétien.

* * * Louis-Marie Simon, o.m.i.

Luigi Belloli. — *La teologia dell'Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX.* Contributo alla storia del domma. Rome, Université Grégorienne, 1956. In-8°, XXVI-408 p. (*Analecta Gregoriana*, Vol. LXXIX.)

La définition du dogme de l'Immaculée Conception a été le point de départ décisif qui conduit la croyance assomptionniste à la définition de 1950. M. Belloli retrace l'histoire de ce mouvement pour la période qui va de 1854 à 1900, d'après les travaux théologiques qui en traitent, les pétitions adressées au Saint-Siège et les manuels de théologie dogmatique. L'étude se divise en quatre parties : le mouvement assomptionniste de 1854 à 1870, le problème de la définibilité depuis le concile du Vatican jusqu'à la fin du siècle, la doctrine des manuels et des traités de théologie et, en dernier lieu, la synthèse systématique de ce qui a été analysé antérieurement. Cette dernière partie se concentre sur trois thèmes qui touchent directement le dogme : la mort de Marie, l'incorruption de son corps et l'Assomption elle-même. L'exposé des divers arguments que les auteurs du temps ont apportés en faveur de la doctrine et de la définibilité de l'Assomption eût sans doute été particulièrement utile avant la rédaction de la constitution *Munificentissimus Dominus*. Cependant cet ouvrage gardera son intérêt pour les mariologues parce qu'il décrit de façon très complète le mouvement de la foi assomptionniste de cette époque. On remarquera spécialement les motifs qui firent écarter le projet de définition au concile du Vatican. Le deuxième et le troisième motif insistent sur les circonstances du concile et les difficultés historiques contre la foi traditionnelle : ces mêmes considérations réapparurent aux environs de 1950. Quant au premier motif, il affirmait qu'il n'y a « aucune nécessité de définir l'Assomption, puisque tous les fidèles y croient pieusement et fermement, et la célèbrent solennellement chaque année ». Mais quatre-vingts ans plus tard ce fait identique ne rendait plus superflue une définition solennelle : il semble donc qu'il y a non seulement une théologie de l'histoire, mais aussi une théologie de l'histoire de l'Église.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

Pohle. — *Lehrbuch der Dogmatik.* II. Band, 10° Aufl., Neubearbeitung von J. Gummersbach, S.J. Paderborn, Schöningh, 1956. In-8°, VIII-854 p.

Dans sa dixième édition le deuxième volume de la dogmatique de Pohle contient la doctrine de la Rédemption : christologie, sotériologie et mariologie, et la doctrine de la Grâce. Cette nouvelle édition s'est enrichie de plusieurs paragraphes entièrement nouveaux; d'autres ont été retravaillés, précisés et développés. La bibliographie est devenue très abondante; elle fait un choix dans la littérature plus ancienne et indique en grand nombre les travaux récents, livres ou articles. La liste ne peut évidemment pas être complète; cependant les professeurs y trouveront l'essentiel pour s'orienter sûrement et rapidement dans tel ou tel problème positif ou spéculatif, que d'ailleurs le manuel lui-même ne tient pas à escamoter. Dans la révision du père Gummersbach, l'ouvrage a gardé sa physionomie originale et les qualités qui en font le meilleur manuel de théologie dogmatique en langue allemande : doctrine solide et profonde, présentée avec ordre et clarté, information historique ample et nuancée, précision dans l'exposé spéculatif, modération dans l'appréciation des opinions d'école, distinction nette des divers niveaux de la doctrine dans une agréable variation typographique. La maison d'édition Schöningh a fait un effort très réussi pour réunir en un seul volume une matière très étendue. Nous avons

recensé autrefois le premier volume (*Rev. Univ. Ott.*, vol. 23, oct.-déc. 1953, p. 251-252) et nous recommandons avec la même conviction celui-ci : il rendra encore longtemps d'excellents services.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

Bernard Häring, c.ss.r. — *La Loi du Christ.* Vol. I. *Morale générale.* Desclée & C^ie^, 1956. 648 p.

A en juger d'après les recensions, l'ouvrage du père B. Häring a soulevé plus d'enthousiasme dans les milieux théologiques de langue allemande que dans ceux de langue française. Cela s'explique sans doute par la nature même de l'œuvre dont le mouvement intérieur et la formulation de la doctrine sont typiquement allemands. Le genre adopté d'ordinaire dans les manuels de théologie morale est moins engagé et moins engageant, et c'est tout à l'honneur du R.P. de s'en être dégagé. Les efforts des traducteurs pour adapter l'œuvre à la mentalité française sont dignes de louange, même s'ils n'ont pu éviter que l'introduction des catégories françaises laisse parfois l'impression d'un certain manque d'assimilation. Le cas des bibliographies révèle davantage encore ce qu'on vient de signaler, car il est parfois évident que les références citées n'ont pas été utilisées dans la rédaction des chapitres. Qu'on me comprenne bien, cependant. A mon avis, *La Loi du Christ* constitue un progrès authentique dans le domaine de la théologie morale en langue française. L'ampleur des vues exposées en un style cordial fort suggestif nuit peut-être parfois à la précision et à la netteté des concepts. Mais elle a du moins l'immense avantage d'obliger le lecteur à poursuivre sa réflexion, le préservant ainsi contre l'illusion d'avoir compris parce qu'il peut facilement retenir une formule simple.

A la suite de Tillmann, de Scheler, et surtout de Steinbüchel, l'auteur excelle dans l'exposé phénoménologique des problèmes moraux sans cependant jamais oublier le caractère proprement ontologique des lois morales. Son point de vue dépasse nettement le cadre des commandements (voir manuels des confesseurs). La « réponse-responsabilité » de l'homme à l'appel de Dieu rejoint en partie certaines des inspirations fondamentales de la théologie morale de l'âge d'or des grands docteurs de la scolastique. La fine remarque de M^gr^ Garonne doit être citée : « Malgré les apparences et par une sorte de paradoxe, ce livre se révèle en fin de compte plus traditionnel que bien des ouvrages honorés actuellement de ce titre » (*Préface*, p. 12).

Je me permets deux suggestions pour les éditions ultérieures. D'abord, j'ai été étonné, non seulement de l'absence d'un chapitre sur la béatitude céleste, mais de l'espèce de ressentiment manifesté par l'auteur presque à chaque fois qu'il la mentionne. Les critiques kantiennes et protestantes contre l'idée que leurs auteurs se faisaient de l'interprétation catholique du rôle de la béatitude dans la vie chrétienne expliqueraient-elles cette attitude ? Ici ou là, cependant, certaines affirmations semblent échapper à l'auteur qui réintroduisent, en termes plus voilés, ce thème profondément biblique et patristique. L'occasion serait belle de montrer comment la vie chrétienne débouche dans un suprême dialogue de l'homme avec Dieu, dans une réponse définitive à l'appel du Christ et de la Trinité bienheureuse.

D'autre part, ne pourrait-on pas concevoir un peu différemment le beau chapitre sur la conversion et en faire un chapitre sur la grâce ? Sans doute est-ce là la préoccupation sous-jacente de l'auteur. Mais ne limite-t-il pas trop exclusivement le

rôle de la grâce à sa fonction — nécessaire et admirable à la vérité — de guérison ? N'y aurait-il pas là une réminiscence du contexte des morales pour le confessionnal ? Revitaliser le sacrement de pénitence est excellent. Mais il y a un pas de plus à franchir en vue de revitaliser toute la vie chrétienne. Le second volume y contribuera certes par une théologie morale des vertus théologales et cardinales. Mais il aurait fallu, à mon avis, bien établir les lecteurs dans un contexte de vie chrétienne plus positive, dès la morale générale.

Un mot, pour finir, du point de vue adopté par l'auteur. La « réponse-responsabilité » est certes une des catégories les plus fondamentales de la théologie morale. L'ériger en principe premier, c'est lui faire beaucoup d'honneur ! Le caractère moral de la doctrine y trouve son compte, mais n'est-ce pas au détriment de son aspect proprement théologique ? Les affirmations sur le Christ qui est « le tout de la vie morale du chrétien » (p. 13) nous semblent, par ailleurs, insuffisantes à opérer le dépassement qui s'impose du point de vue humain pour accéder au point de vue de Dieu sur la vie chrétienne. A cet égard, l'attitude d'un Thomas d'Aquin, par exemple, nous semble beaucoup plus théologique. Mais cette comparaison nous entraînerait trop loin.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage marque une étape et nous permet d'espérer une théologie morale plus réaliste et plus vivante qui reprendra sa fonction d'inspiratrice de vie chrétienne.

Roger Guindon, o.m.i.,
Scolasticat Saint-Joseph.

* * *

Hippolyte Baril, o.f.m. — *La Doctrine de saint Bonaventure sur l'Institution des Sacrements.* Montréal, Éditions franciscaines, 1954. 26 cm., xii-81 p.

La théologie sacramentaire, sous la double impulsion des études historiques et du mouvement liturgique, a marqué en ces dernières années des progrès certains. La présente thèse, élaborée sous la direction du R.P. Van den Eynde, o.f.m., auteur d'importants travaux sur les sacrements au moyen âge, est uniquement conçue comme étude historique. Elle n'en présente pas moins un intérêt tout actuel. Les faits qui se révèlent à nous concernant l'évolution des rites sacramentels au cours des âges posent de façon concrète la question du pouvoir de l'Église à l'égard des sacrements. Saint Bonaventure, sensible déjà à la complexité des faits connus de son temps, avait proposé une solution qui s'est transmise sous une forme généralement trop simplifiée. On répète partout, en effet, que le docteur séraphique, au moins dans le *Commentaire des Sentences*, a soutenu pour quelques-uns des sacrements l'institution médiate, entendant par là l'institution par les apôtres ou l'Église, sous l'inspiration du Saint-Esprit. On en est même venu ainsi à lui prêter l'opinion selon laquelle tous les sacrements, s'ils sont d'institution divine (au moins médiate), ne seraient pas tous à proprement parler institués par le Christ.

C'est le mérite du R.P. Baril de dénoncer ces interprétations hâtives et trop matérielles et de nous faire pénétrer, au-delà même de la lettre du saint docteur, le sens réel de ses affirmations. Il nous paraît donc établi que l'on ne peut plus guère affirmer sans distinction que saint Bonaventure a admis l'institution médiate des sacrements, puisque selon lui le Christ en a voulu, pour tous, la signification.

L'auteur a voulu pénétrer le contenu des expressions de saint Bonaventure et l'exprimer en termes modernes (p. 70). Il est regrettable qu'il soit resté gêné par cette terminologie dont il reconnaît les équivoques mais qu'il finit par adopter. Nous voulons surtout parler des expressions «institution *in genere* » et « institution *in specie* ». Puisqu'il admet lui-même que l'institution consiste essentiellement dans

la détermination précise de la signification, pourquoi ne pas dire que la nature tout entière du sacrement est fixée dès lors que cette condition se réalise, même si la matière ou la forme restent à être précisées ?

L'exposé du R.P. Baril aurait peut-être aussi gagné à être mené dans des perspectives plus entièrement dégagées de toute préoccupation « apologétique ». Dès le début il est question des tentatives de réhabiliter saint Bonaventure. Le docteur séraphique avait-il d'ailleurs réellement besoin qu'on lui rende ce service ? Il est vrai que l'opinion favorable à une institution médiate, attribuée à saint Bonaventure, est présentée comme inconciliable avec l'enseignement officiel de l'Église. Malgré les hésitations de quelques théologiens, au lendemain même du concile de Trente, le R.P. Baril estime que la seule institution médiate à ne pas heurter la décision conciliaire serait celle qui s'identifie avec une institution immédiate dite *in genere*. La véritable institution médiate, celle qui laisserait aux apôtres ou à l'Église le soin de choisir non seulement le rite mais le signification même de l'un ou l'autre sacrement serait tout à fait inacceptable, « non seulement improbable, mais théologiquement fausse ». La raison apportée c'est que « si l'Église n'a pas le pouvoir de changer un sacrement, elle n'a pas non plus le pouvoir d'instituer ». L'auteur se conforme en ceci à l'opinion la plus courante. Il rejette explicitement l'interprétation proposée par le R.P. H. Bouëssé, o.p., dans son ouvrage *L'Économie sacramentaire*, p. 53-55. Nous aurions aimé pourtant que celle-ci, avant d'être éliminée sans recours, soit examinée avec plus d'attention (voir p. 5, 69-70).

Se proposant non seulement de restituer à saint Bonaventure sa doctrine authentique, depuis longtemps défigurée, mais encore de défendre sa réputation contre l'attribution d'une doctrine pour le moins théologiquement fausse, le travail du R.P. Baril consistera surtout à s'attacher aux textes difficiles, ceux du *Commentaire des Sentences*. On néglige ainsi un peu le *Bréviloque* où l'on trouve peut-être une doctrine plus personnelle et qu'il y aurait eu avantage, dans une autre perspective, à considérer pour lui-même. Mais, encore une fois, l'auteur a atteint son but qui était de nous découvrir la véritable pensée de saint Bonaventure. Nous croyons donc que malgré les imperfections que nous avons cru relever, et qui tiennent plutôt de la méthode, l'étude du R.P. Baril apporte un éclaircissement appréciable dont il faudra désormais tenir compte.

Émilien Lamirande, o.m.i.

* * *

Dom Pierre Minard, o.s.b. — *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse suivi d'un appendice concernant les Instituts séculiers*. Montréal, Fides, [1957]. 23 cm., 124 p.

Le petit ouvrage que dom Pierre Minard, o.s.b., vient de publier aux Éditions Fides est un résumé pratique des lois et de la procédure canoniques relatives au noviciat et à la profession dans les états de perfection.

Il rendra service aux maîtres et maîtresses des novices en leur exposant clairement et brièvement l'essentiel de leurs devoirs par rapport aux candidats dont ils sont chargés.

C'est un travail simple et lucide qui ne manque pas d'utilité.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1957

Articles de fond

PAGES

BÉRUBÉ (G.), c.ss.r. — *Saint Alphonse, moraliste actuel ?* 65*-98*

DUCHARME (L.), o.m.i. — *« Esse » chez saint Albert le Grand* 209*-252*

PATTIN (A.), o.m.i. — *La structure de la « tertia via » dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin* 26*-35*

ROY (B.-E.), c.s.c. — *Eucharistie et histoire* 253*-267*

SIMON (L.-M.), o.m.i. — *Autour du mystère de l'Assomption* 36*-49*

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique. Ancien Testament* 50*-61*

— *Chronique biblique. La composition des livres de l'Ancien Testament, spécialement du Pentateuque* 189*-200*

ULEYN (A.), o.m.i. — *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le « Commentaire sur saint Matthieu » et ses affinités avec la diatribe* 5*-25*, 99*-140*

WOJCIECHOWSKI (J.-A.). — *Le problème du mouvement* 145*-188*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

Aspects de la Dialectique. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 207*-208*

Baril (Hippolyte), o.f.m. — *La Doctrine de saint Bonaventure sur l'Institution des Sacrements.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) 270*-271*

Belloli (Luigi). — *La teologia dell'Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX.* (A. Cossement, o.m.i.) 268*

Casamassa (Antonio). — *Scritti Patristici.* (Arnold Uleyn, o.m.i.) 203*-204*

Concordantiæ Veteris Testamenti Hebraicæ atque Aramaicæ. (Albert Strobel, o.m.i.) 264*

Gallus (Tiburtius), s.j. — *Interpretatio mariologica protævangelii postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatæ Conceptionis.* (É. Lamirande, o.m.i.) 62*-63*

Goelz (B.), o.f.m. — *Pædagogiæ christianæ elementa ad mentem Encyclicæ « Divini Illius Magistri ».* (Arnold Uleyn, o.m.i.) 203*

Guindon (Roger), o.m.i. — *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* (J.-M. Parent, o.p.) 204*-205*

PAGES

HÄNGGI (Anton). — *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639-1724).* (R. Boudens, o.m.i.) 64*

HÄRING (Bernard), c.ss.r. — *La Loi du Christ.* (Roger Guindon, o.m.i.) 269*-270*

HENGSTENBERG (H. E.). — *Der Leib und letzten Dinge.* (Arnold Uleyn, o.m.i.) 142*

MARLÉ (René), s.j. — *Bultmann et l'Interprétation du Nouveau Testament.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) 141*-142*

MINARD (Dom Pierre), o.s.b. — *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse suivi d'un appendice sur les Instituts séculiers.* (Germain Lesage, o.m.i.) 272*

MONDA (P. Antonio di), o.f.m.conv. — *La Legge nuova della libertà secondo S. Tommaso.* (Arnold Uleyn, o.m.i.) 63*-64*

MUNIER (André). — *Manuel de Philosophie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 143*-144*

NACUCO (Joachim). — *Ius Pontificalium. Introduction in Cæremoniale Episcoporum.* (P.-H. Lafontaine, o.m.i.) 206*-207*

NEHER (A.). — *L'Essence du Prophétisme.* (Albert Strobel, o.m.i.) 264*-265*

NYLANDER (I.). — *Das Kirchliche Benefizialwesen Schwedens Wahrend des Mittelalters.* (R. Boudens, o.m.i.) 63*

POHLE. — *Lehrbuch der Dogmatik.* II. (A. Cossement, o.m.i.) 268*-269*

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 206*

Synthèse et Théologie. (Louis-Marie Simon, o.m.i.) 266*-268*

TODOLI (J.), o.p. — *Filosofia de la Religion.* (Arnold Uleyn, o.m.i.) 144*

PAGES

VAN IMSCHOOT (P.). — *Théologie de l'Ancien Testament.* I. *Dieu.* (Émilien Lamirande, o.m.i.) 265*-266*

VAN LAER (Henry), in collaboration with J. KOREN. — *The Philosophy of Science.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 205*-206*

WIDENGREN (Geo). — *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum.* (Albert Strobel, o.m.i.) 201*-202*

ZIMMERLI (W.). — *Das Alte Testament als Anrede.* (Albert Strobel, o.m.i.) 202*-203*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 27 — N° 1 Janvier - Mars 1957

Revue de l'Université d'Ottawa

SOMMAIRE

PAGES

Eugène Marcotte, o.m.i., supérieur du Scolasticat Saint-Joseph.
« Un ouvrier de la pensée », le père Georges Simard, o.m.i. 5

Jean Melhing, professeur à la Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.
Aspects généraux du problème asiatique 21

G. Pire.
Rousseau expliqué par Rousseau 40

Gaston Carrière, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie.
Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson 82

Partie documentaire : *Discours prononcés à l'occasion de l'inauguration officielle du nouvel édifice de la Faculté des Arts, le lundi 1er octobre 1956*, p. 133.

Chronique universitaire, p. 141. — *Bibliographie*, p. 149.

SECTION SPÉCIALE

Arnold Uleyn, o.m.i.
La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe 5*

A. Pattin, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie.
La structure de la « tertia via » dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin 26*

Louis-Marie Simon, o.m.i.
Autour du mystère de l'Assomption 36*

Albert Strobel, o.m.i.
Chronique biblique 50*

Bibliographie, p. 62*.

OTTAWA

Revue de l'Université d'Ottawa

publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.

BUREAU DE DIRECTION :

Directeur : MARCEL BÉLANGER, o.m.i.
Sous-directeur : GASTON CARRIÈRE, o.m.i.
Secrétaire : LÉOPOLD LANCTÔT, o.m.i.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

Prix de l'abonnement :

Édition partielle $3,25

Édition complète (incluant la *Section spéciale*) $4,00

Prix du numéro de l'année courante $1,25

Années passées :

1931-1935 : les quatre numéros de chaque année $5,00

chaque numéro $1,50

1936-1956 : les quatre numéros de chaque année $4,00

chaque numéro $1,25

excepté le n° 4 de l'année 1950 ..... $1,50

Tables générales :

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages $1,00

Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages $1,25

Ottawa. University.
Revue ...
v.27
1957
CBPac

v.27
1957
46735

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 2872